فِكْرٌ وَفَن

١٦

Bibliotheca Alexandrina

وَلَيْسَ ٱلغِنَى إِلَّا غِنَى ٱلنَفْسِ لَا ٱليَدْ

وَلَا الجُودُ إِلَّا ٱلجُودُ مِنْ قَبلِ مَوْعِدِ

DER WAHRE REICHTUM

IST GENÜGSAMKEIT DER SEELE,

NICHT DER REICHTUM DER HAND,

UND WAHRE GROSSMUT

GIBT VOR DER FESTGESETZTEN ZEIT.

فكر وفن

العدد السادس عشر ١٩٧٠ العام الثامن

يصدرها: البرت تايلا و اناماری شیمل

الفهرست

٤ العلم ومستقبل الانسان، بقلم هانس مور
Hans Mohr, Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen

١٦ ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الفيلسوف الالمانى الكبير جيورج ڤيلهلم فريدريش هيجل،
بقلم پاول پارتيس · Paul Parthes: Zum 200. Geburtstag von Georg Wilhelm Friedrich Hegel

٢٧ أبحاث هاينريش بارت كمساهمة فى الدراسات الشرقية، بقلم فيلكس كلاين-فرانكه
Felix Klein-Franke, Heinrich Barths Beitrag zu den orientalistischen Studien

٤٣ لمحات عن دور الهجاء فى الأدب العربى، بقلم كريستوف بورجل
Christoph Bürgel, Die Satire in der arabischen Literatur

٥٤ هوفمنستال و ألف ليلة، بقلم مجدى يوسف
Magdi Youssef, Hugo von Hofmannsthal und 1001 Nacht

٦٢ ألف ليله كما يراها أدباء ألمانيا · Tausend und eine Nacht im Urteil deutscher Schriftsteller

٦٤ بايع الشمع، بقلم محسن مهدى · Muhsin Mahdi, Der Kerzenverkäufer

٦٥ ابتهالات أبى حيان التوحيدى فى «الإشارات الإلهية»، بقلم يعقوب فرام منصور
Ya'qub F. Mansur, Die Gebete Abū Hayyān at-Tauḥīdīs

٦٩ شجرة الدر سلطانة مصر، بقلم جوتس شريجليه
Götz Schregle, Schagarat ad-Durr, die Sultanin von Ägypten

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بمعونته فى إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجلة على شكلها الحالى الجميل
نناشد القراء الكرام ان يداوموا فى ارسال معاونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln; Ghanim Hana, Göttingen; Dr. Arnold Hottinger, Madrid; Magdi Youssef, Bonn.

Nr. 16 1970 8. Jahr

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie Schimmel

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA مكتبة الاسكندرية

الفهرست

٧٠ ضريح شجرة الدر، بقلم ديتريش براندنبورج
Dietrich Brandenburg, Das Mausoleum der Schagarat ad-Durr

٧٥ الخلخال، قصة مغربية، دوّنها و ترجمها كارل فرايهر شابنجر فون شوڤنجن
Die Fuß-Spange, eine marokkanische Erzählung, aufgezeichnet und übersetzt von Karl Freiherr Schabinger von Schowingen

٨٢ شعر لابن خفاجة · Ibn Chafādscha, Die Flamme

٨٣ ابو العلاء المعرى، بقلم سامى الكيالى · Sami al-Kayyali, Abu'l 'Alā' al-Ma'arri

٨٦ ولكن الجرذان تنام بالليل، قصة بقلم ڤولفجانج بورشرت
Wolfgang Borchert, Aber nachts schlafen die Ratten

٨٨ ذكرى ڤرنر كاسكل · Nachruf auf Werner Caskel

٩١ طلائع الكتب

ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الشاعر الكبير الألمانى فريدريش هولدرلين (١٧٧٠—١٨٤٣)

صورتا الغلافين:

ازهار من الصحراء:
زهرة شوك (Carduus spinosissimus)
زهور متفتحة لشجيرة صحراوية اسمها Oschur (Calotropis procera)
تصوير: ڤالتر ايمبر Walter Imber، لاوفن، سويسرا

دار النشر: Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Mönkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland

تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقتا مرتين فى السنة – الاشتراك: ١٥ مارك ألمانى. – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى؛ ثمن الاشتراك المخفض للطلبة: ٧,٥٠ مارك المانى. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر

تصنع الكليشيهات فى: Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg

© 1970 by Albert Theile فى سنة ١٩٧٠ بطرف · الطباعة: Druck: J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt

ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

العلم ومستقبل الانسان

بقلم هانس مور

أود أن أبدأ بطرح افتراضات ثلاث:

الافتراض الأول: الانسانية سوف لا تجد مفرا من التخطيط لمستقبلها. — الوضع الاجتماعى الذى نعيش فيه قد نشأ بلا تخطيط على وجه التقريب. ولم يعد فى مقدورنا أن ندع حشود المجتمعات المسيرة بفعل التكنولوچيا تتمادى فى نموها الرهيب دون أدنى تخطيط إن أردنا أن نتجنب المخاطرة بفوضى تعم أنحاء العالم طرا.

الافتراض الثانى: لا بد على الأقل من توافر شرطين إذا ما أردنا أن يكون لنا أثر تنظيمى على متابعة تطور نظام الانسانية. فلابد لنا من معرفة يعتمد عليها حول ذلك النظام الذى يدعى الانسانية وحول تفاعله المتبادل مع العوامل المغايرة على سطح البسيطة، ثم يلزمنا فوق ذلك «اتجاه إنسانى» إن أذنتم لى بهذا التعبير. — وإنى أفهم من هذه العبارة موقفا يليق بالانسان تجاه سواه من البشر. والموقف الانسانى فى حاجة إلى توازن واستقرار. وعنصر التوازن والاستقرار هو ما يدعى الأخلاق. — نحن إذا بحاجة إلى أخلاق نطمئن إليها ويعتمد عليها، إلى أخلاق تتفق والموقف الذى نحن عليه اليوم، بحيث تسمح لنا مثلا أن ننحى قدر استطاعتنا مسلك البطش والعدوان من حياتنا السياسية والاجتماعية، ذلك المسلك الذى ورثناه عن المراحل السابقة من تطورنا.

الافتراض الثالث: أن العلم وحده هو الذى باستطاعته أن يضمن لنا معرفة يطمأن إليها وأخلاقا يلتزم بها ويعتمد عليهـــا.

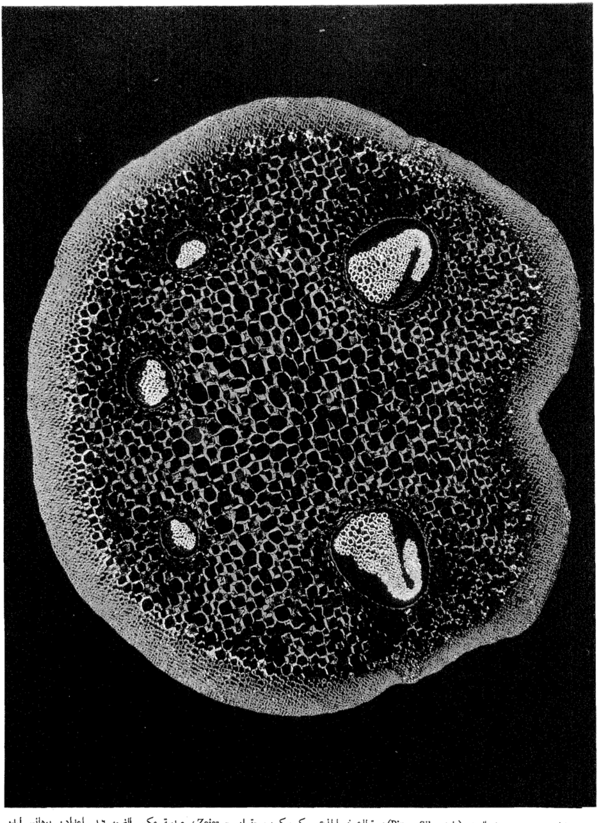
وإنى سأحاول الآن أن أبرهن على صحة إفتراضى الثالث الذى يقول بأهمية العلم لمستقبل الانسان.

أهمية العلم لمستقبل الانسان

إن واجب العلم هو وضع نظريات يطمأن إليها ويعتمد عليها، بل ويمكن القول أنها صحيحة، عن أنظمة العالم الواقعى المادى.

وتنهض هذه النظريات فى أساسها على «بيانات موضوعية». وهو ما نفهم عنه أنها أسانيد صالحة للاستخدام فى كل وقت. وكثيرا ما تدعى هذه الأسانيد «حقائق»، بغض النظر عن درجة تعقد العلاقة بين هذه البيانات الموضوعية والأنظمة الواقعية المادية. وعله من الطيب أن أؤكد هنا أن الواقعية الساذجة التى نبايعها جميعا فى حياتنا اليومية لا تلقى من العلم الحديث إعترافا إلا بقدر ما تلقاه اللاأدرية المفرطة. أما «الموضوعية» فى العلم فتعنى أكثر من إمكانية استخدام البيانات فى أى وقت وجعلها مستقلة عن الذات المستخدمة لها. ولا يعنى العلم سوى هذه البيانات الموضوعية التى يرجع إليها العالم ويستعين بها على وضع وبناء نظريته. ولسنا هنا بحاجة إلى معالجة تفصيلية للعمليات المعقدة المتصلة بقيام النظرية العلمية. فالذى يحدث مبدئيا هو أن تفاعل البيانات الموضوعية مع عمليات الاستقراء والقياس على نحو متبادل معقد يؤدى فى النهاية إلى إيجاد نظريات ثابتة تقوم على الأقل بوصف خصائص أنظمة معينة لموضوعات العالم الواقعى المادى وصفا صحيحا. ويتم هذا الوصف على هيئة جمل. و«الجملة» بلغة العلم هى ترتيب مسلسل لمفاهيم ورموز لابد لها أن تتخذ نظاما منطقيا. ولا يجوز فى العلم إلا مثل هذه الجمل الصحيحة منطقيا والتى يمكن اختبار صحة محتواها بوساطة البيانات الموضوعية. أما الجمل التى لا يمكن أن يستحضر لهـا بيانات موضوعية، فهى بالنسبة للعلم غير ذات أهمية.

تمثل نظريات العلم التى يمكن الاعتماد عليها بالمعنى الموضح أعلاه أقل ما تمثل جوانب معينة من النظم الفعلية، وبدقة تدعو إلى العجب. وإن ما يثير فيها بالذات إعجاب العلماء وغير العلماء على حد سواء هو قدرتها على التنبؤ بالمستقبل. وهو ما يعنى أنه عندما يتهيأ لعالم طبيعى أن يقيم نظرية صحيحة بدرجة تزيد أو تقل حول نظام مادى واقعى معين، فإنه يصبح فى استطاعته أن يتنبأ فى دقة بالسلوك المستقبل لهذا النظام تحت ظروف معينة على نحو يتراوح زيادة ونقصانا. ومن ثم يمكن القول بأن النظام الفعلى الراهن سيقوم بتقديم البيانات الموضوعية المطلوبة، فمن المعروف — مثلا — أنه يمكن التنبؤ بدقة بموعد بداية خسوف الشمس، كما يمكن التنبؤ إحصائيا بما يمكن أن يحدث إن أنسل فردان من البشر أطفالا وهما تحت وطأة مرض أو أمراض معينة.



نبات صنوبر حديث العهد (Pinus Silvestris)، قطاع فى الجذع ميكروسكوب «تسايس» Zeiss، عدسة عكس الضوء ١٦. إعداد: يوهانس ليدر Johannes Lieder، المعهد الميكروبيولوجى Mikrobiologisches Institut، لودفيجسبورج Ludwigsburg؛ تصوير: أوتو باور Otto Bauer، أوبركوخن Oberkochen.

غير أنه لا يمكن النظر إلى نظريات العلم التى تصف العالم الواقعى المادى على أنها منتهية. وإنما تعدل هذه النظريات وتمحص دوما تحت وطأة ما يستجد من بيانات واستقراءات. وإن هذه «العملية الإدراكية المستمرة» لمن أهم خصائص العلوم الطبيعية. ولذلك فالعلوم الطبيعية ترفض كل سلطة مستبدة وكل عقيدة مطلقة. كما أن العلم لا يعرف أفكارا مثل «الصحة التى لا تحتمل الشك من أمامها ولا من ورائها» أو مثل «الحقيقة المطلقة». إنما العلم يعرف شيئا واحدا هو البيانات الموضوعية والاستقراء والعمليات الفكرية المنطقية. ولا يحكم على صحة أو عدم صحة نظرية من حيث نقائها المنطقى بواسطة سلطات الثقاة أو المؤتمرات، وإنما فقط عن طريق البيانات الموضوعية.

لعلكم تبينتم أنى أستخـدم مفهـوم «العلـم» بمعنى الـ «Science» الأنجلوأمريكى، وهو لا يساوى مفهوم «العلم الطبيعى» كما هو متعارف عليه لدى الألمان. فالعلم كما يفهم بمعنى الـ «science» هو بالأحرى كافة ضروب الأنشطة الانسانية الفكرية التى لا يحسمها سوى البيانات الموضوعية والمنطق. ومن خصائص العلم الهامة أيضا إمكان اختبار نظرياته. ومن ثم فالعلم يحتوى على كافة العلوم الطبيعية وعلى الرياضة الاستدلالية القاعدية، فضلا عن عدد كبير من المصنفات العلمية التى يتضح فيها الجهد نحو الموضوعية. وإنى فى هذا الصدد لأذكر نفسى بأنى تعلمت أول ذى بدء منهج البحث العلمى على أيدى أساتذة كبار فى علم اللغات المقارن.

تمثل نظريات العلم أنظمة فعلية. ويخضع نوع وحدود هذا التمثيل، فضلا عن عمليات تكوين النظريات التى يطبقها علماء الطبيعيات لاختبار فلاسفة على خبرة بالعلم أو علماء على اهتمام بالفلسفة. وهكذا صارت «فلسفة العلم» Philosophy of science جزءا هاما من العلوم الطبيعية الحديثة، كما أنها تعنى من يهتم بربط بحوث الطبيعة بسواها من قوى الفكر البشرى. وكلما صار العلم أكثر بأسا فى تطوره، كلما زادت أهمية هذه التأملات بالنسبة للعالم حول بنية بحثه، وحول معنى عمله وواجباته وحقوقه وسط عالم حديث صار يطبع العلم فيه بنية المجتمع.

ولم تعد نظرية العلم، ويمكن أن ندعوها كذلك «نظرية النظريات»، عقلية البناء ولا شفافة كما هو العلم. وقد عبر عن ذلك آينشتين Einstein بقوله: «إن أغمض الأشياء فى العالم هو أنه قابل للفهم». وعلى أية حال فنظرية العلم اقل من العلم نفسه عقلانية بمراحل.

علوم الفزياء، والبيولوچيا، والأنثروبولوچيا

يتعلق العرض الموجز الذى قدمته حتى الآن بظاهرة «العلم» فى عمومها. إلا أنه يتعين علينا أن نسأل أنفسنا بعد ذلك عن طبيعة العلاقة بين علوم الفزياء، والبيولوچيا، والأنثروبولوچيا. وهو ما يدعونى إلى أن أعرف أول ذى بدء ما أعنيه بهذه المفاهيم الثلاثة. — فالفزياء هو علم «الأنظمة غير الحية»، والبيولوچيا علم «الأنظمة الحية»، أما الأنثروبولوچيا فهو علم الانسان. كما أنى أستخدم مفهوم العلم بمعنى الـ "science". وعليه فإن ما ينتمى إلى علم الانسان هو ما يصطبغ بطابع علمى يعول عليه فيما يتصل بموضوع هذا العلم. ذلك أن كثيرا مما يقال عن الانسان يفتقد إلى الصيغة العلمية.

وإنا لنسأل أنفسنا الآن فى مرحلة أولية إلى أى مدى يمكن التمييز بين الأنظمة الحية والأنظمة غير الحية، أو بعبارة أخرى بين الفزياء والبيولوچيا. لان أخذنا بعين الاعتبار ماتجمع لدى علم الأحياء التجريبى من خبرات لأمكن أن نقول بدرجة عالية من الترجيح: أن استقلال البيولوچيا كعلم قائم بذاته ليس مرجعه إلى أن الأنظمة الحية تحتوى على مكونات ذات صيغة ميتافيزيقية لا تخضع للبحث العلمى، وإنما إلى أن الأنظمة الحية على درجة من التعقيد عالية بحيث تستخدم فى البيولوچيا مفاهيم لا تلعب أى دور فى نظريات الفزياء، كالنظرية الكمية مثلا. وعليه فليس فى الامكان — على الأقل حتى الآن — أن نستوضح خصائص الأنظمة الحية استيضاحا كاملا بواسطة النظرية الكمية. فعلم الأحياء لازال مضطرا إلى استخدام عدد كبير من المفاهيم التى لا وجود لها فى النظريـة الكمية كمفهوم «المثير»، أو مفهوم «الوراثة». ولإن كان رفع مستوى الدقة فى البناء النظرى لعلم الأحياء الحديث يسير جنبا إلى جنب مع محو مثل هذه المفاهيم الخاصة بالبيولوچيا، إلا أنى أشك فى جدوى محاولة استقراء نظرية الأنظمة الحية الشديدة التعقيد عن نظرية تدور حول الذرات. إنما يبدو لى أعقل من ذلك أن تعين البيانات مباشرة ثم تستخدم فى بناء النظرية العلمية. وليس من سبيل للتدليل على تميز البيولوچيا كعلم مستقل عن علوم الطبيعة إلا الاتيان ببراهين يقدمها «العقل العملى» وليس بالاشارة إلى مكونات ميتافيزيقية للأنظمة الحية.

ليس لدى العلم بيانات موضوعية تشير إلى أن الانسان يخرج بصورة أو أخرى على إطار القوانين البيولوچية. وعليه فالقوانين البيولوچية تصدق بصفة عامة على الانسان إلا أننا نسأل أنفسنا الآن فى مرحلة ثانية عما إذا كان

علم الانسان بحاجة إلى قوانين خاصة ومفاهيم نوعية تخرج على مفاهيم الفزياء والبيولوچيا حتى يتمكن من الإلمام النظرى بنظام الانسان. وإنى أريد أن أجيب على هذا السؤال بالايجاب. أما البرهنة على ذلك فيمكن أن تتم مثلما تم من قبل مواجهة الفزياء بالبيولوچيا. ونظرا لشدة تعقيد نظام الانسان فإنه يبدو أفضل من الوجهة العملية على الأقل ألا نقصر قيام نظرية الانسان على مفاهيم وقوانين علمى الفزياء والبيولوچيا.

إلا أن الاستقلال الجزئى لعلم الانسان ومفاهيمه لا يجوز أن يؤدى به إلى الخروج عن طريق العلم. فلابد لعلم الانسان من الموضوعية والمنطق بالمعنى الذى أوجزنا عرضه من قبل وبنفس القدر اللازم لكل من الفزياء والبيولوچيا. — وإن علم الانسان لينشق إلى عدد كبير من فروع العلم المتباينة، ومن ثم فالبحث فيه أصعب فى بعض الوجوه منه فى علمى الطبيعة والأحياء. فعلم الانسان يعالج من جهة أعقد أنظمة العالم القائم طرا، إذ يبحث الانسان بسلوكه وتكوينه الاجتماعى البالغ التعقيد. ولهذا فمن الصعب هنا العثور على بيانات موضوعية ونظريات يعول عليها. أضف إلى ذلك أن علم الانسان يجابه فكرا قبعلميا يزيد بمراحل ماهو عليه فى الفزياء والبيولوچيا، أو بعبارة أخرى أنه يجابه اعتقادات سابقة على مراحل الفكر العلمى. فليس هنالك من بين غير المختصين إلا قلة تعبر عن رأيها تعبيرا يؤخذ على محمل الجد بالنسبة للنظرية الكمية أو لقانون التوالد والتناسل. أما إذا ما تعلق الأمر بالانسان نفسه فنادرا ما نجد مثل هذا العزوف عن التعليق والادلاء بالرأى.

علم الانسان — إذا — يعانى من جبروت التحيزات المسبقة أضعاف ما تعانيه علوم الفزياء والأحياء الحديثة. — فكلنا ملىء بالمشاعر الذاتية والآراء التقليدية التى نتطلع أن نستعين بها على السيطرة على عالمنا. وإننا لا نتخلى عن هذه الاعتقادات فى سبيل إحلال معارف موضوعية مكانها إلا بعد تردد كبير، خاصة كلما تعلقت تلك العقائد بالانسان ومن ثم بنا نحن أنفسنا.

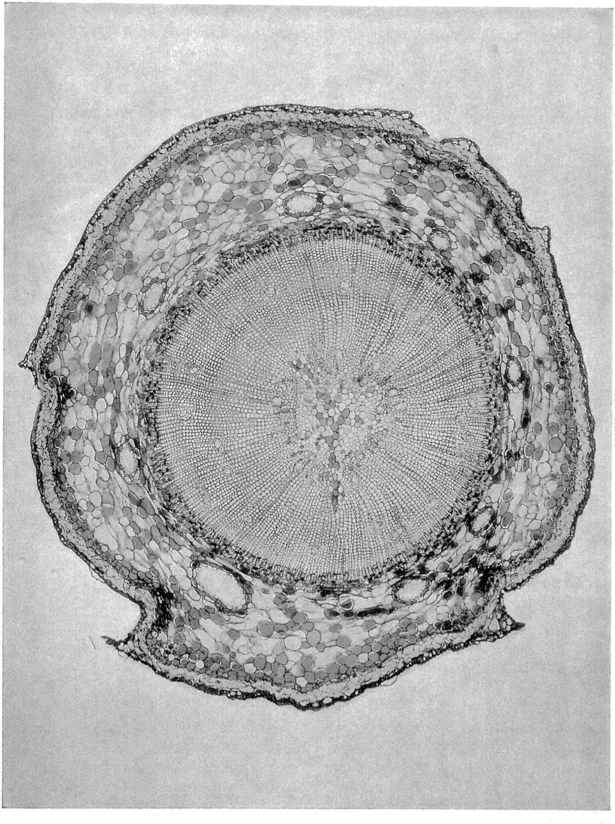
العلوم الاجتماعية والسياسية

إن الفصل الجلى بين العلم وبين التكهن النظرى الخالص لم يصبح مجرد مطلب من مطالب البحث العلمى النظرى فى مجال علم الانسان، وإنما صار بالمثل ضرورة يحتمها وجود الانسان وحياته العملية. وإنى لأود أن أشير سريعا إلى هذه العلاقات. إن علم الانسان يحتوى على عدد كبير من التخصصات التى تمضى من التشريح حتى علوم الاجتماع، وكلها تحاول أن تقيم نظريات «صحيحة» عن الانسان ككائن مفرد، وعن سلوكه وبنيته الاجتماعية. وإن تطبيق هذه النظريات عمليا لصالح الانسان لواجب صار يفرض نفسه اليوم علينا بقدر لا نظير له، ليس فقط بالنسبة لميدان الطب، وإنما كذلك فيما يتصل بعلاقة الانسان ببيئته، وبالعلوم الاجتماعية. ومن ذلك مثلا أنه يعد من الخطر الشديد أن يوجه اليوم بنيان اجتماعى بأساليب السياسة التقليدية وحدها. فهذه الأساليب كثيرا ما لا تعد مناسبة لامكانيات عصرنا الاقتصادية والتكنولوجية. وإن رجل السياسة ليحتاج فى عالمنا الحديث إلى معونة العلم. وإننا لنرجو أن تقدم له العلوم الاجتماعية — بأوسع معانى الـ social science — ما هو بحاجة إليه من عون. إن المطلوب هو نظريات «صحيحة» وليس تكهنات بليغة ولا عقائد أيديولوجية. إن أفكارا لامعة لا يثبت صحة مضمونها علميا قد تؤدى إلى خطر كبير. إذ يمكن أن يحملها البعض محمل الجد.

أردت مما سلف أن أبين لكم كم أن المعرفة العلمية التى يعتمد عليها لازمة للانسان إذا ما تأهب للتفكير فى مستقبله. إذ أن معظم الناس، فى اعتقادى، يعرفون عن الانسان أفكارا واعتقادات شائعة أكثر مما يعلمون عنه حقائق موضوعية ونظريات علمية يعتمد على صحتها. وعل مرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى البناء التقليدى لنظامنا التعليمى الذى أبى طيلة زمن طويل أن يعالج الانسان معالجة علمية. أما اليوم فليس أمامنا سوى شئ واحد: إننا بحاجة إلى معرفة صحيحة يعول عليها عن نظام الانسان ونظام الانسانية وعن الآثار المتبادلة بين الانسان وبين سائر العوامل على سطح البسيطة، وإلا أدى بنا المطاف إلى أن نفقد السيطرة على تطور العالم الحديث مهما كانت لنا من النيات الصالحات.

اهمية المعرفة الموضوعية التى يعول عليها

المثال الأول: العلم والتكنولوچيا. إنه لما يبعث على تكدير العالم الباحث أن يلمس فيما يجرى من أحاديث وفيما يقرأ من مطبوع أن العلاقة الرابطة بالعلم والتكنولوچيا لا يخطأ تقديرها من جانب المشتغلين بالسياسة وحسب، وإنما أيضا من كثير من أهل الفكر الذين يلعبون دورا ملحوظا. — وإن الاعتماد على نظرية علمية تفصح عن نفسها — كما بينت من قبل — عن طريق إمكان التنبؤ بالبيانات، ليسمح لنا أن ندخلها فى اعتبارنا أثناء سلوكنا



نبات الخنشار (Drypoteris filix mas. Aspidium)، قطاع فى الساق. ميكروسكوب «تسايس» Zeiss، عدسة عكس الضوء ١٦. إعداد: يوهانس ليدر Johannes Lieder، المعهد الميكروبيولوجى Mikrobiologisches Institut، لودفيجسبورج Ludwigsburg؛ تصوير: أوتو باور Otto Bauer، أوبركوخن Oberkochen.

الغائى الهادف. إن نظريات العلم التى بين أيدينا تتيح لنا فرصة التحايل على أجزاء هامة من العالم الراهن. وهذا التحايل هو ما ندعوه «التكنيك» أو «التكنولوچيا». من الذى يخدمه هذا التحايل؟ إن الاجابة على ذلك تبدو مألوفة معروفة: إنه يخدم الحياة البشرية. فإن التكنولوچيا تقوم على خدمة الوجود البشرى وإلا ما عاد لها معنى! ولا يمكن أن يقاس «التقدم» التكنولوچى بتقدم المعرفة العلمية، ذلك أن لكل من العلم والتكنولوچيا هدف متباين: فالعلم يخدم المعرفة. أما الرغبات والأمانى والعقائد فلا تلعب فى العلم دورا باقيا. بينما التكنولوچيا من الوجهة المقابلة تخدم الانسان، فواجبها أن تجعل حياته جديرة بالحياة. وإن تكنولوچيا لا تخدم الانسان تصبح بلا معنى. أما إذا ما كان الهدف منها أن تلحق به الخطر أو أن تحطمه فانها تصير باطلة.

ومن الممكن أن يساء استخدام التكنولوچيا. فطالما أساء الانسان استخدامها منذ آماد بعيدة. حتى أنه استطاع قبل عصر العلم أن يحدث فى الطبيعة بما كان لديه من تكنولوچيا بدائية آثارا أدت إلى إلحاق الخطر أو افناء الأساس الذى ينهض عليه وجوده. — فاقتلاع أجزاء شاسعة من غابات منطقة البحر الأبيض المتوسط تعد مثلا من الآثار البربرية التى خلفها الانسان فى الطبيعة أثناء ازدهار الحضارات الهيلينية والرومانية القديمة. ولم تعافى بعدها تلك المناطق أبدا مما لحق بها من «إرث الاغريق والرومان». فتحطيم الطبيعة صار نهائيا غير قابل للمحو.

وعلى رجال السياسة والادارة فى ذلك العهد لم يدركوا الترابط فى الوقت المناسب؛ على أن إفلاطون قد ألمح فى مواضع عديدة من أعماله إلى العلاقة بين انهيار الحضارة الهيلينية والخسارة التى أدت إليها تكنولوچيا تلك الحضارة. وإنى لأود أن أقرأ عليكم بعض الجمل من حوار «كريتياس»، إذ كثيرا ما يستشهد بها فى هذا الخصوص: «فى الماضى البعيد، عندما كانت هنالك غابات فوق جبال «آتيكاس»، كانت طبقة الأرض الفياضة تستقبل المياه وتحتفظ بها، حتى توزع الكميات التى امتصتها منها رويدا رويدا من الأعالى إلى أن تغذى الينابيع؛ أما الآن فالأرض الخصبة الرخوة قد راحت ولم يعد سوى هيكل الأرض النحيف ... لا يشبه سوى عظام جسد هذه المرض.»
وإن قدرة التكنولوچيا الحديثة على الهدم تفوق ذلك بما لا يسمح بالمقارنة. فهى لا تقوم شأن سابقتها فى العصور القديمة والوسطى على التجربة الحسية، وإنما على قوانين العلم. وما سبق للانسان فى تاريخه الطويل أن كان له من السلطان على أنظمة الطبيعة مثلما له اليوم، كما أنه لم يكن من الصعب ضبط هذا السلطان ووضعه تحت الرقابة كما هو الحال فى العصر الراهن. سؤال: من الذى يستطيع القيام بهذه الرقابة؟ والاجابة عليه: العلم، وبخاصة علم الأحياء (البيولوچيا)، فمن الواضح أنه لا يوجد مرجع آخر سواه. فالعلم هو الذى يستطيع وحده أن يحكم فيما إذا كان هنالك جدوى «لتقدم» تكنولوچى من عدمه. وعلى التكنوقراطيين، ورجال السياسة، والبيروقراطيين أن يلتزموا بذاك الحكم فيما إذا كانت أخلاقيات العلم تدعمه. فلا يصح أن نمضى فى التعامل مع العالم على أساس المبدء الهدام فى نهاية المطاف، مبدء المنفعة المباشرة القصوى. وإنما [illegible] بنا أن نشيد نظاما يعيش مدة طويلة. — وإن [illegible] تسخير التكنولوچيا لرفاهية الانسان تلقى صدا ومقاومة شديدة. فالأنانية الفردية وأنانية الجماعات التى تتميز بها الطبيعة البشرية تقف بالدرجة الأولى فى وجه تحقيق ذلك الهدف. وإن المشرع والسياسى فى اختلاف كل منهما مع مصالح هذه الجماعات لابد وأن يستعين بسلطة العلم ومشورته. فبدون معرفة يطمئن إليها ووقوف دقيق على الملابسات الخاصة لا يصح اليوم اتخاذ قرارات تكنولوچية أو تكنولوچية سياسية، على الأقل إذا ما كان هنالك إحساس قائم بالمسئولية. وإن هذا لا ينطبق على تكنيك الأسلحة الحديثة، والذرة، والغازات السامة، والمجارى المائية، وبناء المدن فحسب، وإنما أيضا وبدرجة تزيد على ذلك وتعلو بالنسبة للصناعات البيولوچية فى الزراعة، والطب، والتناسل البشرى، وفى علم الاجتماع.

المثال الثانى: العلم والأيديولوجية. إن المذهبية اليقينية والأيديولوجية هما بمثابة النقيض من العلم. ولذلك فالعداء التقليدى بين كلى الطرفين له مبرراته. تعالج الأيديولوچيات عقائد ذاتية أكثر مما تتعلق بمواد موضوعية. وعليه فمن الطبيعى أن تنحاز فى اتجاه عدوانى إحتكارى. وهى لما كانت لا تستطيع التدليل باقناع على ما تقول به، فانها لا تجد أمامها سوى أن تجبر الناس على أن يعتقدوا فيما تقول. ومن ثم فان الأيديولوجية ترفض الحرية الفكرية المطلقة باعتبارها شرط أساسى من شروط البحث العلمى. وإن تخليص العلاقات الانسانية من الأيديولوجيات، كضرورة ملحة من ضرورات العصر، لن يتم إلا بعون العلم. فالبادى أن العلم هو الأساس المشترك الوحيد للاتصال فى مجتمع عصرى يخضع بدرجة أقل أو أكثر لقيم مطلقة لا تقبل النقض أو الشك. فجمل العلم وقوانينه تصح فى الصين تماما كما تصح فى ألمانيا أو السويد أو أسبانيا.

انفجار جوى، اى فوران من الذرات واجزاء الذرات بعد أن أصابت بها نواة ذرة من خارج جو الأرض.

تصوير : الأستاذ الدكتور إ. باجه بجامعة كيل
Prof. Dr. E. Bagge, Institut für reine und angewandte Kernphysik, Kiel.
نشكر الأستاذ باجه لتصريحه لنا بنشر هاتين التصويرين من سلسلة تصاويره

وإنه لما يهدد المستقبل ألا يدرك معظم الناس مبنى العلم وأهميته بدلا من المضى فى أغلال الأيديولوجيات.

المثال الثالث: العلم والتربية. لقد أتى العلم بما يثبت أن قوانين الوراثة البيولوجية وقوانين تطور الفرد تصدق بالمثل على الانسان. فتطور الانسان يحدده جسديا ونفسيا استعدادات مورثة وجينات معينة. وبعبارة أدق فإن مجموع الاستعدادات الوراثية التى تحتوى عليها خلية البويضة تحدد سعة معينة للاستجابات التى يتم فى إطارها التطور حسب العوامل البيئية المعدلة. ولا يوجد استثناء له سند علمى للقانون القائل بأنه ليس فى مقدور البيئة إلا أن تطور الكائن الحى داخل إطار سعة الاستجابة المحددة وراثيا. ومن الممكن أن يكون اتساع الاستجابة عريضا بالنسبة للخصائص النفسية؛ إلا أن له حدود معينة ويمكن فى أغلب الأحيان تعيينها. وإن سعة الاستجابة فى حالات الغباء والذكاء أمر موروث.

إن «التربية» هى إدخال مركب سلوكى معين فى إطار سعة استجابية تحددها الوراثة. وتحدث التربية فى صورتها العملية بأن تطبع الأجيال التالية بأشكال سلوكية يعتقد أنها صحيحة، وذلك فى حدود اتساع فى الاستجابة مقرر سلفا. وإن العلم ليدعى فى هذا الخصوص أمرين، وله فى ذلك براهين وجيهة. أما الأمر الأول: فهو أنه منذ بداية التاريخ البشرى، أى منذ ستة آلاف عام، لم يجر تغير أساسى على تزود الانسان بالعوامل الوراثية. وعلى هذه العوامل الوراثية قد صارت بفعل الانتقاء السلبى أسوأ مما كانت عليه فى السابق، إلا أنه لم يطرأ عليها حتى الآن تحول جذرى. وهذا يعنى من جهة أن تطور الحضارات على مر التاريخ، أو ما يدعى بالنشوء الحضارى، لا يجوز أن يوضع فى علاقة مع تغير الوراثة البيولوجية. فالنشوء والارتقاء الحضارى عملية مخالفة تماما للنشوء والارتقاء التناسلى الذى حققه الـ «هومو سابينس» Homo Sapiens (الانسان الأول العاقل) بفضل ما صار له من خصائص وراثية نوعية. إنما الذى حدث فى تاريخ الحضارات هو تعديل فى داخل إطار السعة الاستجابية الوراثية التى تميز بها الـ «هومو سابينس». ولهذا فكافة صور الافصاح الحضارى معرضة للتقلب وقابلة مبدئيا للانتكاس. وهى ليست مثبتة بفعل العوامل الوراثية النوعية، بل تعتمد بالأحرى على أن يقوم كل جيل بطبع الجيل الذى يليه بالتربية المناسبة، أو قل «بالتراث». تأتى بعد ذلك النقطة التاريخية الثانية فى هذا الميدان: كلنا يحمل فى المتوسط نفس العوامل الوراثية التى حملها إنسان العصر الحجرى؛ بينما الذى يميزنا عن أبناء عمومتنا الذين كانوا فى ذاك الزمان هو التربية المتباينة. ولما كانت مظاهر السلوك المكتسب لدى الفرد لا تورث بيولوجيا — فالذى يورث هو السعة الاستجابية وحدها — يتعين على كل إنسان أن يبدأ حياته فى المتوسط من نفس نقطة البدء. وعليه فلا مفر لنا من أن نضع فى حسابنا أن كافة الاستعدادات الموروثة التى كانت فى صالح نشوء الانسان وارتقائه التناسلى، حينما جابه أجدادنا قسوة الطبيعة فى العصر الجليدى مثلا، لا زالت ماثلة لدينا حتى الآن: كالاستعداد الوراثى الذى تقوم عليه نزعتنا إلى العدوان، وأنانيتنا الفردية والجماعية، وكرهنا، وجنوحنا إلى القتل والشماتة. ولقد استطاع رجال السياسة ورجال الحرب أن يستغلوا وجود هذه الاستعدادات الموروثة بأسلوب حاذق. وبذا يمكننا أن نفسر اندلاع الحرب فى عالمنا الحديث رغم أنها ظاهرة ليس بعدها من بطلان. إذ يترتب عليها أن تعدل مظاهر الحضارة بواسطة عملية تربوية معينة كى تصبح فى مستوى العصر الحجرى وإن يكن بشكل موقت جزئى. وإن حدوث ذلك — كما نعلم جميعا — بالغ البساطة. كما أنه فى مقدور العلم الحديث أن يفسر عودة الفرد أو ارتداد المجموع إلى عصور البربرية الأولى. — إلا أن العلم الحديث يشير بلا انقطاع، خاصة عن طريق أبرز وأهم ممثليه، إلى أنه إن كانت للانسانية رغبة فى مواصلة الحياة، فلا يمكنها أن تسمح لنفسها بمثل تلك الردة وذاك النكوص. فإننا لا نستطيع أن نلغى التطور الحضارى الذى تم، ولو جزئيا، فقد غيرنا سطح الأرض تغييرا مهولا. ولهذا فالحرب أسلوب باطل لم يعد يصلح لهذا العصر؛ أما الجينات العدوانية التى نحملها جميعا فلابد أن نسلبها خطورتها على نهج مغاير.

العلم والأخلاق

يردد بين الفينة والأخرى أن تعايش الناس بعضهم مع البعض الآخر إنما ينهض على أسس ومبادئ أخلاقية، وأن عالم العلم عالم بلا قيم. ولقد أكثر أعداء العلم ومناهضوه الأيديولوجيون من استخدام هذه الهراءات الأسطورية. فهى، حسبما أعتقد، خاطئة.

إن أساس البحث العلمى، أو أخلاقيات العلم، لتعد بالأحرى واحدة من أقوى وأفعل المنجزات الأخلاقية التى أتت بها الانسانية عبر تطورها الحضارى. وليست هذه القيم الأخلاقية ممتنعة على التغير والتبدل، فقد نشأت ولا شك بالتدريج أثناء عمليات التطور الحضارى،

نابعة فى الأصل من مراحل بدائية. ولا يمكن اعتبار هذه الأخلاقيات كاملة فى يومنا هذا، وإن كانت قد أثبتت ولازالت تثبت فى رأيى قدرة عالية على الفعالية والانتاج. وعلينا أن نتذكر أن العلم سلطة لا تخضع لأحد؛ ولا يوجد أمامه من سلطات أخرى سوى البيانات الموضوعية والمنطق. أما رغبات الفرد وأشواقه فليس لها أثر باق على نظريات العلم. أمن أجل هذا يكون العلم لا إنسانيا كما يزعم بعض نقاده؟ أم أن ميدان العلم أرض بلا أخلاق؟ أعتقد: لا!

إن جماعة العاملين فى حقل العلم تشكل طائفة من الناس لا تعرف للزمان والمكان حدودا. وما يربط هؤلاء الأفراد بعضهم بالبعض الآخر ليس رباط شكلى، أو مادى، أوسياسى، وإنما وحدة اهتمامهم الفكرى. والقانون الأخلاقى الذى تثبت أركانه هذه الجماعة هو «الأخلاق العلمية»، وهو عرف ينص على قواعد السلوك التى تشكل أساس كل إنتاج علمى أصيل. وقد وجد فى الواقع منذ زمن طويل فى الشرق والغرب على السواء، وفى عصر نيوتن Newton وفى عام ١٩٦٦. ويتضمن هذا العرف الأخلاقى بعض المطالب مثل: الاحترام المتبادل، والموضوعية، وحرية الفكر، والغنى عن التمسك بنظرية لا تقبل الطعن ولا الشك، والأمانة الفكرية المطلقة، وسيادة النشاط الفكرى، ووضوح التعبير. والمطلب الشاق بصورة خاصة هو التحقيق. فلا يسمح بعبارة أو جملة إلا بعد اختبار صحتها. وبذا يحد فى صرامة من الميل الخطير إلى الادلاء بأقوال تلقى على علاتها ولا تخضع للتحقق من صحة مضمونها. — وغالبا ما يطبق العرف الأخير على نحو متشدد ليس فيه هوادة. فإن من يقدم بدلا من البيانات الموضوعية أخرى زائفة أو خاطئة، ومن يقيم نظرية لا يمكن التحقق من صحتها، يصبح غير أهل للثقة ويغادر مجال العلم بسرعة تزيد أو تنقص. بل حتى إن احتفظ المذكور بعمله، وليكن كرسى أستاذيته، فإنه يفقد احترام وثقة زملائه، ومن ثم الاعتراف الذى يعنيه. وإن الخروج على الأمانة الفكرية يعاقب — حسب التجارب المألوفة — بشدة رادعة. لهذا فالخلق العلمى وحده خليق بأن يضمن إمكان الاعتماد على النظريات العلمية. وإن السيادة التى تتمتع بها النظريات العلمية فى ميادين الفكر والواقع إنما ترجع فى نهاية المطاف إلى ذاك العرف الأخلاقى. وتحدد هذه النظريات العلمية صورة العالم فى عصرنا، حتى إذا ما كانت هذه الصورة غير مفهومة بالنسبة لمعظم الناس ولو فى خطوطها العامة. ولا يوجد نظرية فلسفية واحدة يمكن أن تقاس بنظريات العلم من حيث إمكان الاعتماد عليها. — والتكنولوچيا الحديثة المبنية على نظريات العلم تعزز وجودنا الفعلى. أما حرية الفكر فتفصح عن نفسها فى أحسن صورها من خلال عملية الادراك والتعرف العلمى المستمر وعلى ذلك فالأخلاق العلمية على درجة عالية من القدرة التطبيقية.

يعيش العالم من حيث هو شخص فى عوالم عدة. فأخلاق العلم التى يجعل منها العالم أساسا ضمنيا أو صريحا لانتاجه العلمى لا تنطبق كل الانطباق بصفة عامة على العوامل المحددة لحياته الخاصة، ولا بالضرورة على علاقاته الانسانية بسائر العلماء. ذلك أنه على العالم أن يتقبل فى حياته الخاصة حقيقة أن أكثر الناس لا يفهمون ولا يريدون أن يسلكوا على هدى العرف الأخلاقى للعلم. ومن ثم فإنى لا أتجاسر على التنبؤ بأن أخلاقيات العلم ستوثق العرى على مستوى العلاقات الانسانية والعلاقات السياسية. غير أننا نستطيع أن نأمل ذاك إن صار العلم بكافة أسسه الفلسفية والأخلاقية جزءا رئيسيا من الثقافة والتربية العامة. إلا أن هذا الشرط ليبدو فى الوقت الحاضر بعيد المنال، رغم أن وجود كل من الأنظمة الاجتماعية فى عالمنا الحديث الذى توغلت فيه التكنولوچيا، إنما يقوم بالدرجة الأولى على أساس الاعتماد على نظريات العلم. وإن هذا التناقض الظاهرى لكفيل بأن يبين لنا إلى أى حد تافه أمكن التوفيق حتى الآن بين ظاهرة العلم وسائر طاقات الفكر البشرى، وذلك فى بلاد ذات تراث علمى طويل.

ايديولوجيات، وقنابل ذرية، وانفجار سكانى: تتهدد مستقبل الانسانية

يبدو أنه من الممكن للعقل البشرى الذى يفصح عن ذاته من خلال العلم كأوضح ما يكون الافصاح، أن يتغلب على الأيديولوجيات، وعلى نزعات العدوان قبل أن يفوته القطار. وإنه لفى إمكان تكاثر السكان على سطح الأرض بشكل رهيب يشبه الانفجار أن يتهدد فيما لا يبعد عن العقود القادمة إمكانيات الوجود اللائق بالانسان، ما لم يبلغ العقل فى هذه المشكلة نقطة بداية مناسبة. ويقدر عدد الناس على سطح البسيطة فى بداية العصر الحديث، أى بين عامى ١٥٥٠ و١٦٠٠م، بما يقارب ٤٠٠ إلى ٥٠٠ مليون نسمة. وقد احتاج نوع الـ «هومو سابينس» Homo Sapiens إلى ٢٠٠٠٠٠ عام كى يبلغ هذا القدر من الضخامة السكانية. وكانت الأقوام البشرية فى تلك الفترة التحضيرية تعيش فى حالة بدائية للغاية أميز ما فيها ارتفاع نسبة المواليد والوفيات. وإن حالة السكان الناجمة

عن ذلك، والباقية على ما هى عليه إلى حد بعيد، يمكن أن تعد بمثابة «الوضع الطبيعى». ولست أعنى هنا بالوضع الطبيعى أمرا ميتافيزيقيا، وإنما حالة نجمت من خلال مسار التطور التناسلى الذى لا يخضع لتنظيم واع من الانسان.

نشأت بالتدريج فى أعقاب العلوم الوضعية خلال القرنين السابع والثامن عشر تكنولوجيا جديدة قائمة على استبصار العلوم، كما نشأ الطب الحديث. وقد ترتب على هذا التطور أن صار على سطح الأرض قرابة المليار نسمة حوالى عام ١٧٣٠. وفى عام ١٩٣٠ كان قد بلغ عدد البشر مليارى نسمة. وفى ١٩٦٠ كان عدد سكان الأرض — رغم حربين عالميتين — ثلاثة مليارات من الأنفس. واليوم يبلغ عددهم قرابة ٣,٥ مليار. وحتى عام ٢٠٠٠ سيصل عدد البشر إلى سبعة مليارات نفس إن لم يترتب على هذا الانفجار السكانى إفناء الأساس الذى يقوم عليه الوجود البشرى قبل أن نبلغ نهاية القرن الحالى.

من اليسير فهم أسباب التضخم السكانى الهائل على سطح الأرض. فمنذ أن أدى الطب الحديث وظائفه القائمة على منهج علمى والتوازن الطبيعى الباقى للمجتمعات البشرية قد أصيب باختلال حاسم. فقد هبط عدد الوفيات هبوطا كبيرا، ومرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى خفض وفيات الأطفال والحماية من الأمراض الوبائية إلى حد بعيد، وذلك حديثا باستعمال «الأنتيبيوتيكا» Antibiotika والاستعانة بنتائج علم المناعة البيولوجية وعلم التغذية الوظيفية العضوية الحديث. بينما استمرت أعداد المواليد فى مقابل كل ذلك عالية. وقد نجم عن ذلك ارتفاع قافز فى عدد السكان بمجرد أن بلغ الطب الحديث الذى تطور فى أوربا وأمريكا سائر شعوب الأرض.

من الواضح أنه لا يمكن تحقيق توازن «طبيعى»، بمعنى التوازن «الطبيعى الثانوى»، إلا إذا ما انخفض عدد المواليد بنفس درجة انخفاض عدد الوفيات. وليس هناك إمكانية مغايرة لادماج الانسان المتمدين فى الدينامية السكانية «الطبيعية». وإنه ليبدو بمثابة الوصية الأخلاقية فى عصرنا الحديث أن نعمل على توازن أعداد المواليد بأرقام الوفيات على نحو يليق بكرامة الانسان. ثم أنه ليس فى استطاعة الانسان أن يتخطى «قوانين الطبيعة» بلا حدود فيما يتعلق بأعداد تكاثره وتناسله فيما لو لم يرد أن يخاطر بوجوده. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نوافق على التطعيم ضد الأمراض المعدية، وأن نتعاطى البنسلين، ونستخدم الـ د.د.ت، وألا نوافق فى نفس الوقت على إمكانيات منع الحمل. وإننا لنحمل اليوم نفس الجينات، ونفس الاستعدادات الوراثية التى كانت لدى أجدادنا فى العصر الحجرى الأخير فيما يتعلق بالسلوك الجنسى. علينا إذا أن نحسب لهذه الجينات حسابها بمقدار ما نحذر جانب الجينات العدوانية التى سبق أن تحدثنا عنها. وإنه لمن حسن الحظ أنه قد صار فى مقدور العلم أن يعطى الانسان وسيلة ليس فيها مخاطرة، تسمح له بالفصل بين السلوك الجنسى والتناسل، وتتناسب وكرامة البشر. ومن البديهى بالنسبة للعالم والطبيب أن خفض عدد المواليد لابد وأن يأخذ طابع منع الحمل. وقد أثبتت التجارب حتى الآن أنه لا يوجد ما يشير إلى أية مضار بيولوچية من وراء استخدام حبوب منع الحمل على نطاق عالمى واسع، بل على العكس من ذلك: فإنه بالنسبة لأمراض معينة، كتلك التى تصيب المواليد المتأخرين خاصة، ينتظر خفض عدد الاصابات بها. ومن الناحية المقابلة فإن علماء الاسكان يخشون من أن تنظيم النسل فى أسر الفئات المرتفعة اجتماعيا قد يؤدى إلى نوع من الخطورة على متوسط الذكاء فى شعب من الشعوب، أى إذا ما صح الافتراض بأن متوسط ذكاء أحد الشعوب يتناسب سلبيا مع نسبة تناسله. وإنه لمن الجدير ألا نتغاضى عن إدراك إمكانية هذا الخطر. فمعظم الدول الصناعية التى لا غنى لها عن العلم والتكنولوچيا تبدو وكأنها بلغت الحد الأقصى لقدرتها على الانتاج العقلى. وإن مواصلة هبوط الذكاء المتوسط نتيجة لانتخاب سلبى على مستوى عريض قد يؤدى إلى نتائج وخيمة. وإنى لأعتقد ان لدينا فى الوقت الحاضر هموم أخرى أشد من هذا الهم إلحاحا.

ولألخصها هنا فى إيجاز: إن الوضع الراهن للانسان ليس بالوضع الكريم أو المريح، حتى إن لم نشعر به (نحن معشر الأوربيون) مباشرة. فمن بين ٣,٥ مليار نفس بشرية تعيش اليوم على سطح البسيطة لا يلقى تغذية معقولة سوى ٣٥٪ والباقون (٦٥٪) إما يعانون بصفة مزمنة من قلة التغذية، أو أنهم يزودون بالمواد الغذائية على نحو ناقص لدرجة لا تسمح لهم أن يطوروا ما لديهم من استعدادات جسدية وفكرية. وإن عدد البشر يزيد بمعدل حوالى سبعين مليونا كل عام رغم أن قرابة الأربعين مليون نفس بشرية تزهق سنويا بفعل سوء التغذية. وتشير الدلائل بازدياد مضطرد إلى أن القوى الانتاجية للدول الصناعية الغربية الغنية لن تكفى مدة طويلة لضمان أساس غذائى مناسب لدول العالم الثالث. فضلا عن الدول الاشتراكية التى لا غنى لها عن استيراد بعض موادها الغذائية كروسيا والصين. ومن ثم علينا — حسب تقدير عدد من الخبراء — أن ننتظر

فى العالم مجاعات حادة واسعة المدى خلال الأعوام العشرة إلى الخمسة عشرة القادمة، وذلك فيما إذا ما لم يرتفع إنتاج المواد الغذائية فورا، وما لم يتوقف الانفجار السكانى. وليس من باب التشاؤم أن نعتقد أن المجاعات الواسعة على نطاق العالم ستهز كذلك صرح الدول الصناعية. وإن عنصرا جديدا يدخل جزئيا فى هذه الاحصائيات الغذائية حتى ليجعل الموقف من التعقيد بحيث يكاد ألا يكون قابلا للحل. ذلكم هو «ثورة التوقعات المتزايدة» المنتشرة على نطاق واسع فى العالم بأسره. إذ أن الناس لا تريد — أيضا فى البلاد النامية — أن تعيش على الكفاف. فهم لا يبغون أن يحظوا بمستوى غذائى أفضل وحسب، وإنما كذلك بمستوى معيشى أرفع؛ إنهم يريدون — عن حق فيما أعتقد — حياة أفضل. ولأن لم تحقق هذه التوقعات فستنشأ توترات وتقلبات تهدد السلم العالمى. وانكم تعلمون جميعا أننا نقف بالفعل على عتبة تلك المعارك.

ولا زالت مشكلة التضخم السكانى تتخذ بالنسبة للدول الصناعية الغربية الغنية شكلا مغايرا فى الوقت الحاضر. أنتبين أن تطور الفرد البشرى إلى أقصى درجة ممكنة لهو منال أرفع وأسمى من مجرد زيادة عدد الأفراد واستيعاب هذه الزيادة؟ وهل سنعلم قبل فوات الأوان أن الرغبة التطورية التى تريد لنا أن ننتمى إلى تعداد سكانى هائل، إنما هى رغبة تحطيمية لا تصلح لهذا الزمان؟ إن الأمر هنا يتعلق بفكرة حوازية شبيهة بتلك التى تعتقد أن الاقتصاد يمضى فى نمو وتصاعد مستمر. وربما كان لهذه التصورات معنى مؤقتا — فلا غنى عن حجم سكانى معين — إلا أنه على المدى الطويل لا سبيل إلا بلوغ التوازن، أو تلك الحالة الباقية إن أردنا ألا يغير كم الانسان على كيف الحياة البشرية. إننا لسنا بحاجة إلى مزيد من الناس للعقود القادمة، وإن كنا بحاجة لا شك فيها إلى مزيد من الناس الذين يتلقون تعليما يناسب العصر وتدريبا مهنيا عاليا؛ ونحن فى حاجة إلى قوم يتمتعون بقدر عال من المعرفة وبفكر إنسانى وتفهم أصيل للعلم والتكنولوچيا وإحساس عميق بالمسئولية تجاه المجتمع فى عالمنا الحديث؛ إلى قوم لا يغتروا بالأيديولوچيات ولا بعبارات أصحاب الفكر المحدود.

وإنه ليبدو لى أن أفضل ما يمكننا القيام به هو أن نربى الجيل الجديد فى العالم بأسره على نظريات العلم وأخلاقياته. وبذا نأمل أن نطبع سلوك الجيل المقبل بالأداة الصالحة للتعرف على الطريق الصحيح بين الأخلاق والأنانية والعدوان.

وإنى أود فى خاتمة هذا المقال أن أسمح لنفسى أن أقول شيئا عن الانسان الفرد وعن مشكلة وجوده، رغم أن ذلك يخرج خروجا كبيرا على مهنتى الأصلية. ومع هذا فإنى أراه جزءا لا يتجزأ من الموضوع الذى أعالجه وهو البيولوچيا أو العلم ومستقبل الانسان.

إن سؤالا من أهم وأخطر الأسئلة التى تدور حول وجود الفرد هو «معنى الوجود» و«معنى الوجود الانسانى الراهن». ولا يمكن طرح هذا السؤال عن «معنى الوجود» فى مجال العلم. فالعلم لا يستطيع أن يجيبنا عليه، وهو لا يعنيه أصلا. على أنه يمكن طرح هذا السؤال فى ميدان الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) والاجابة عليه كذلك. إلا أن مثل هذه الاجابات تتسم بطابع ذاتى وليس لها أى سند علمى؛ فهى لا تزيد عن كونها «عقيدة». غير أنى إذا ما قلت أنه لا سبيل للاجابة على السؤال الميتافيزيقى الباحث عن «معنى الوجود» بصورة يعتمد عليها فإنى لا أعنى بذلك أنى أرفض تشكيل «وجودى الانسانى» على أحسن وجه ممكن. وهنا يتعلق الأمر بمشكلة معيارية تختص بوجودنا ونتمكن من السيطرة عليها بفضل «قيم بناءة» معينة. ولسنا هنا فى حاجة إلى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). ولكننا بحاجة فى عالمنا الحديث إلى معرفة وإدراك الكثير وإلى موقف إيجابى بالنسبة لسوانا من الناس، أو بعبارة أخرى: نحن بحاجة إلى اتجاه انسانى أصيل. ولإن كان العلم لا يجيب على سؤال باحث عن معنى الوجود، فإن الانسان ليستطيع أن يعطى لوجوده معنى ودلالة. وهو — أى الانسان — يكون وحيدا حين يتصرف. وإن إعطاء الوجود معنى فى ظل الجماعة من سمات الأيديولوجيات، ومن ثم فهو يتضمن إمكان عدم الانسانية. إن العلم ومدركاته وأخلاقياته يربط ما بين الناس. بينما إعطاء معنى الوجود الآنى فعملية ذاتية لا مفر لنا من المرور بها واجتيازها. فالى هنا تنتهى أهلية العلم.

وكثيرا ما يرتبط لدى العالم إضفاء المعنى على الوجود الانسانى بالتوجه نحو الحضارة التقليدية. وإنى أحيى هذا الميل. فعلى الانسان ذى الخبرة العلمية أن ينتهز الفرصة ويوحد فى شخصه غنى كلتى الحضارتين: «حضارة التقليد» التى منها أتينا، و«الحضارة العلمية التكنولوچية» التى نحياها. ولا يجوز للعالم الخبير أن يتصرف بناء على التناقض القائم بين هاتين «الحضارتين». إنما على سلوكه أن يبين أن الانسان المثقف فى هذا العصر وفى المستقبل مستعد وقادر على أن يعيش فى كلتى الحضارتين.

ترجمة: مجدى يوسف

ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الفيلسوف الالماني الكبير

"جيورج فيلهلم فريدريش هيجل"

بقلم پاول پارتيس

يحتفل العالم بأسره فى هذا العام بذكرى مرور مائتى حول على ميلاد الفيلسوف الألمانى «هيجل» Hegel. يحتفل به الشرق والغرب ويحيى العالم الثالث ذكراه. وجدير بالذكر أن علما آخر من أعلام الفن والفكر فى ألمانيا قد رأى نور العالم فى عام ١٧٧٠، فى نفس العام الذى ولد فيه هيجل. وها هو العالم يحتفل هو الآخر بذكراه فى ١٩٧٠، وإن اقتصرت دائرة المحتفلين به على عشاق الموسيقى ومحبيها: إنه الموسيقار «لودڤيج ڤان بيتهوفن» Ludwig van Beethoven.

نسأل أنفسنا: ما مصدر تلك المكانة العالمية التى يتمتع بها الفيلسوف هيجل؟

الاجابة على ذلك معقدة كما هى فلسفة هيجل وشخصيته فى آن واحد. إذ يحكى عن هيجل أنه قال فى لهجة المتنهد: «لم يفهمنى إلا واحد، وحتى هذا أساء فهمى».

وإن مؤلفات هيجل تقبل فى الواقع أكثر من تأويل واحد، فهى عديدة الطبقات، معقدة الألفاظ والعبارات حتى ليصعب فهمها مثلما لا يصعب فهم فلسفة مفكر ألمانى آخر. وإن لديه لطاقة مهولة جامعة للنقائض تسد علينا الطريق للوهلة الأولى، غير أنها تعود تجذبنا فى نفس الوقت حتى لتجبرنا على أن نلتزم باتخاذ موقف محدد المعالم منها. والفلسفة عند هيجل هى «التى تصيغ زمانها فى أفكار».
— و«إن واجب الفلسفة أن تفهم ما هو كائن.»(١) *)

تشكل آثار هيجل آخر نظام عالمى الطراز لفيلسوف غربى ينهض على عقيدة ثابتة مهما كان من شأن تمييز هذه العقيدة لما تدعوه «روح العالم». ولا تكفى العقائد المسيحية المتوارثة للوقوف على عقيدة هيجل.

سعى هيجل إلى مصالحة العقيدة الدينية بالمعرفة الدنيوية. وإنه لموضوع يتصل بحاضرنا وسبب من الأسباب التى تدعونا لأن نرى فى هيجل معاصرا لنا، وإن نظرنا بتحفظ إلى فهمه للذات الإلهية، إذ يرى فيلسوفنا الألمانى أن «الروح المطلق قد ربط مصيره ربطا لا فصم فيه بمصير الانسانية». وعل أولئك الذين سيحكمون على هذا القول بالهرطقة ليسوا بالقلة النادرة. غير أن الفلسفة ليست عند هيجل هى مجرد معرفة الانسان المطلقة، بل أيضا وفى آن واحد نهاية الكمال فى الواقع الالهى.

وإن مصدر اهتمامنا بـ«هيجل» هو كلفه الذى لا ينقطع بمسائل الدولة ومعضلات المجتمع. ذلك أن عبارته الشهيرة القائلة بأن «الدولة هى أرفع أشكال الروح الموضوعية» قد أدت إلى أشد ضروب الموافقة والمعارضة معا. فهى عبارة تثير الخلاف مثلما تثيره عبارة أخرى له نصها: «إن ما هو عقلانى، فهو واقعى. وما هو واقعى، فهو عقلانى.» ولا يجوز أن ننسى هنا أن العقل عند هيجل يعد «بمثابة الأداة»، أى أنه يراه كواسطة، أو كعامل منظم.

وهكذا فالتقاء هيجل مع روح العصر الحديث يتضمن فى نفس الوقت خلافا حول آرائه وأقواله.

وإن تسييس أفكار هيجل، الذى يقابل تسييس عالمنا المعاصر، يجعل من آثار الفيلسوف الألمانى خضما للأيديولوجيات السياسية. ذلك أنه فى مختلف جوانب نظامه الفلسفى العميق مكان لشتى النزعات السياسية. فلا عجب إن احتفل به عالمنا الحديث بأسره، وإن عاب عليه شطر منه ما يستحسنه فيه الشطر الآخر.

مما يجدر بالذكر أن الدولة البروسية قد استمدت مبادئها ومنطقها من هيجل. ذلك أنه كان بحكم وضعه أستاذا جامعيا موظفا للدولة وخادما لها، بينما لم يكن فى تلك الدولة «ممارسة الحق مشاعا بين الناس، ولا حرية لصحافة، ولا مساواة للمواطنين أمام القانون». ومع ذلك فقد أيد هيجل تلك الدولة معتبرا إياها «ضرورية سياسية».

* الحواشى فى نهاية المقال.

كان هيجل بعيدا عن حمية الحماس السياسى، لا يرى قلب نظام الدولة دفعة واحدة. وبهذا المعنى كان محافظا. لكنه كان يسعى للتأثير بأسلوب غير مباشر. فراح يعلم فلسفة الحقوق «يعلم ويثقف أولئك الذين سيصبحون فى المستقبل موظفين فى أجهزة الدولة حكومة وإدارة، وأعضاء فى الهيئات التشريعية، أو أولئك الذين سيصيرون مواطنين فى شتى مرافق المجتمع البرجوازى ونشاطاته كى يلازموا العقل وينجزوا التقدم».

وقد أثار هيجل أن المصالح الخاصة فى الدولة (ولتقرأ: الملكية الخاصة) ليست سوى بمثابة «أحشائها الكريمة»، إذ تسخر عن طريقها أجهزة الدولة لخدمة المنافع المالية القذرة، وبذا تصبح الدولة نفسها ملكية خاصة. وهكذا تصاب الدولة من حيث هى فكرة أخلاقية بالموت وتزول الحرية. فان هيجل يرى أنه لابد لنا إذا ما أردنا أن نتحدث عن «الحرية» أن نتبين أولا ما إذا كانت مجرد مصالح فردية تسعى للتخفى من وراء ستار «الحرية».

أليست هذه المشكلة أشد ما تكون عصرية بالنسبة لنا فى يومنا هذا؟

لقد جذب التناقض بين الحق والحرية ذاك الرأس المفكر الثائر الذى حمل فلسفة هيجل إلى مسرح السياسة الدولية: كارل ماركس.(٢) ذلك أن فكرة الحرية عنده كما هى عند هيجل الهدف الأخير لتاريخ العالم، وهى لا تتحقق إلا بواسطة المعرفة والارادة، وبفضل جهد الانسان وعمله. (وعله جدير ببحث قائم بذاته أن نتبين علاقة ذلك بأفكار روسو، لا سيما وأن هيجل كان مولعا فى شبابه بآراء المفكر الفرنسى).

طالب هيجل «بأقصى قدر ممكن من الحرية، وبالقدر اللازم من اللالتزام» (اثنى عشر افتراضا حول المجتمع القائم).

وقد كان هيجل فى مقدمة الذين رأوا أن فى تغيير بيئة الانسان تغيير للانسان ذاته. ليست الحرية إذن نشوة مخدرة بل فعل وعمل. وهى بعبارة «البيان الشيوعى»: «على الانسانية، وعلى الانسان المعاصر بالدرجة القصوى أن يقيم مجتمعا تكون فيه حرية تطور الفرد شرطا ملازما لحرية تطور الجماعة». وعله من المعروف أن ماركس قد طور منهجه المادى الجدلى عن الجدلية الهيجلية المثالية.

*

لقد صار هيجل محطا لاهتمام أقطار العالم قاطبة. وها هى دار نشر «زوركامب» Suhrkamp فى ألمانيا تصدر أعماله فى طبعة شعبية قليلة النفقات (عام ١٩٦٩).

كما نجد هيجل من أهم الفلاسفة الذين يدرسون بعمق فى الاتحاد السوفيتى. وكان لينين(٢)، إذ يعد واحدا من أحسن المتعمقين فى فلسفة هيجل، قد اقترح أن تنشأ «جمعية لأصدقاء الجدل الهيجلى».

لا شك أن هيجل قد صار خميرة للنقاش الفلسفى حتى يومنا هذا. وإنه لصخرة ضخمة باعثة على الخطأ فوق أرض الفلسفة العالمية، حتى أن بعض المعاصرين قد جرحوا بصخرته، خاصة أولئك الذين أعلنوه رائدا ومبشرا بالفاشية.

يمكن اشتقاق تأييد سياسة الأمر الواقع، بكل ما فيها من براجماتيكية، من آثار هيجل ومؤلفاته. ولكنه لا يجوز عزل هذا الموقف عن الملابسات المحيطة به لدى الفيلسوف الألمانى.

نلمس مقدار انبهار هيجل بالشخصيات السياسية العالمية من خلال حكمه على نابليون إذ رآه فى «يينا» Jena بعد استيلائه عليها فى أكتوبر ١٨٠٦. كانت «يينا» آنذاك عاصمة الفلسفة الألمانية، وكان هيجل يدرس فى جامعتها، أما «ڤايمار» Weimar القريبة منها فكانت عاصمة الأدب الألمانى. «شاهدت القيصر، تلك النفس العالمية، ممتطيا جواده عبر المدينة للتعرف عليها؛ إنه لفى الواقع إحساس رائع ذاك الذى يغمر المرء حين يرى مثل هذا الفرد مركزا فى نقطة جالسا على جواد، وإذ به يشمل العالم إليه ويحكمه.»

كان «الانسان السياسى» عند هيجل دائم الحيوية والنشاط، هكذا قال عنه «هرمان جلوكنر» Hermann Glockner مؤرخ حياته والمشرف على إصدار مؤلفاته فى مقدمة الطبعة الجديدة من موسوعة هايدلبرج Heidelberger Enzyklopädie. فالتفكير السياسى عند هيجل إنما هو نتيجة الذبذبات التاريخية التى عاناها. ولا سبيل لفهم حكم هيجل على نابليون إلا من هذه الزاوية. (راجع فى هذا الصدد: Hermann Glockner: Hegel, zwei Bände, Stuttgart 1929–1940; صدرت لهذا الكتاب طبعة منقحة فى ١٩٥٤ ــ ١٩٥٨. راجع أيضا: Hegel-Lexikon لنفس المؤلف (١٩٣٥ ــ ١٩٣٩)، وقد صدر فى مجلدين بطبعة منقحة فى شتوتجارت عام ١٩٥٧).

كما نستمد صورة موضوعية لعالم أفكار هيجل فاننا نضع فى مقابل تأييده المتفائل لنابليون تلك الجمل والعبارات المتشائمة التى ختم بها مقدمته لفلسفة الحقوق Rechts-philosophie: فهو يرى فيها أن الفلسفة قد بدأت فى زمن

Hegel

صورة هيجل. طبعها على الحجر «كارل ميتاج» عام ١٨٤٢. وهى محفوظة فى Schiller-Nationalmuseum, Marbach am Neckar.

Hegel in seiner Bibliothek

صورة هيجل فى مكتبته. طبع على الحجر للرسام «سبلرس». وهو محفوظ فى Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee.

بلغت فيه الانسانية غاية نموها وتطورها: «لإن صورت الفلسفة كل شئ بلون رمادى، فان شكل الحياة يصير عتيقا هرما، وهى بتصويرها الرمادى القاتم لا تعد قادرة على استعادة شبابها، إنما كل ما تستطيعه أن تدرك أن بومة «المينرڤا» Minerva (إلهة الحكمة عند الرومان) لا تبدأ الطيران إلا مع ولوج عتمة الغسق.»(٤)

تتبين من هذه العبارات الشعرية أن هيجل لم يكن صاحب تلك اللغة المجردة فحسب، تلك اللغة التى تجعل الولوج إلى نظامه الفلسفى غير سهل المنال.

*

إن تاريخ حياة هيجل كطوبوغرافية فكره. إذ أن كليهما أبعد ما يكون عن الفقر أو الاعواز. وقد كانت حياة هيجل حتى أعوامه البرلينية ممثلة تماما لحياة المفكر الألمانى فى ذلك العصر. فهى مليئة بالضائقات المالية، بعيدة عن بصر عامة الناس فى زمن كان يعد فيه العمل الفكرى مشينا لصاحبه. ولا يصبح هيجل معترفا به اجتماعيا إلا بفضل «رضى هبط عليه من أعلى»، أو على وجه التحديد من الحكومة البروسية وبخاصة من وزير معارفها الذى كان أول من حمل ذلك اللقب، وهو «كارل فرايهر تسوم آلتينشتاين» Freiherr zum Altenstein الذى عرف بثقافته الرفيعة وكمال أدبه ولطفه.

حتى أن زيارة برلين صارت للكبار، وليس كبار مفكرى ذاك الزمان وحسب، غير ممكنة الحدوث إلا بزيارة هيجل فيها، كما كانت عيادة «ڤايمار» ترتبط آنذاك تلقائيا بعيادة جوتـه.(٥)

ولد «جيورج ڤيلهلم فريدريش هيجل» Georg Wilhelm

Friedrich Hegel فى شتوتجـارت فى ١٧٧٠/٨/٢٧.
وقد هاجر أجداده فى القرن السادس عشر من موطنهم الأصلى فى «شتايرمارك» Steiermark و «كيرنتن» Kärnten إلى «ڤورتمبرج» Württemberg نظرا لتمسكهم بالعقيدة البروتستانتية. وسرعان ما تلاءمت سلالاتهم مع المحيط الجديد وأصبح لخلفهم فيها مكانة اجتماعية طيبة بفضل المهن التى تبوأها أفرادهم فقد كان من بينهم القس والمحامى. وقد كان والد هيجل نفسه موظفا فى الدولة برتبة تنتسب إلى فئات الموظفين المؤهلين. وقد تزوج فى ١٧٦٩ من «ماريا ماجدالينا فروم» Maria Magdalena Fromm. كان هيجل نجله البكر، وقد أتاه من بعده ابن ثان يدعى «جيورج لودڤيج» Georg Ludwig، وقد اشترك فى حملة نابليون على روسيا ومات فيها؛ ثم كريمة تدعى «كريستيانه» Christiane عاشت إلى ما بعد وفاة أخيها الشهير. وبفضل هذه الشقيقة أمكن الحصول على شواهد هامة حول طفولة وشباب فيلسوفنا الكبير.

جدير بنا أن نشير إلى المحيط الفكرى الذى نشأ فيه هيجل. كان الشاعر شيلر (من مواليد ١٧٥٩) يقطن غير بعيدا من دار والدى هيجل. والفيلسوف «فريدريش ڤيلهلم يوزيف فون شلنج» Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling من أصدقاء فيلسوفنا المقربين إليه، وكان شلنج مرشحاً لشغر كرسى أستاذية الفلسفة فى جامعة برلين بعد وفاة هيجل، كما كان من أعزائه الشاعر «فريدريش هولدرلين» Friedrich Hölderlin الذى ولد فى نفس عام ميلاده ١٧٧٠. وقد خبر هيجل عن قرب مأساة حب هولدرلين للسيدة «جونتارد» Frau Gontard، وهى التى أطلق عليها الشاعر اسم «ديوتما» Diotima فى كتابه «هيبيريون» Hyperion، وبداية جنون هولدرلين فى فرانكفورت.

لوحظ على هيجل كما لوحظ على صديقه الشاعر شيلر أصله السوابى. ذلك أن فيلسوفنا كان يلقى محاضرات الفلسفة فى برلين بلهجة ألمانية سوابية لا تخلو من تلحين، وإن قيل أن لسانه كان ثقيلا نوعا بالقياس إلى لسان أهل سوابيا. وأحيانا ما كانت تخطر له أثناء المحاضرة بعض الصور المجسمة، وهى خاصية ورثها عن مسقط رأسه، فكانت تخفف من تجريد عباراته الفلسفية. أما ولعه بالفكاهة عن غير سخرية أو استهزاء فرجعه أيضا إلى أصله السوابى. وكان هيجل يرى أن اللهجة السوابية هى أصلح اللهجات الألمانية للتفلسف! وإلى موطنه — سوابيا — يرجع بالمثل غرامه بالخمر المعتقة، إذ طالما كشفت ملاحظاته النقدية التى كان يبعث بها إلى موردى الخمور عن خبرة ذواق نادر!

كان هيجل أكثر أخواته حظوة بتدليل أبويه، وذلك لأنه على حد قول شقيقته «كان يحسن التعلم» فى المدرسة اللاتينية التى تردد عليها منذ عامه الثالث حتى الخامس، ثم بعد ذلك فى الجمنازيوم (المدرسة الثانوية).

كان هيجل يزمع منذ البداية أن يصير لاهوتيا. وقد سجل نفسه فى الفصل الأكاديمى الشتوى عام ١٧٨٨ بجامعة توبنجن. فما لبث أن نال منحة دراسية وأقام فى دور اللاهوتيين. وهنا تعرف للمرة الأولى على هولدرلين وشلنج الذى كان يصغره بخمسة أعوام. فانعقدت صداقة وطيدة بين الثلاثة على تباين طبائعهم، حتى أنها ما انفرطت بينه وبين هولدرلين إلا بعد أن اشتدت وطأة المرض على الأخير، أما بالنسبة لشلنج فقد أدت شهرة هيجل وذيوع صيته على مستوى عالمى إلى فتور فى الود الذى كان بينه وبين مواطنه الفيلسوف. وعله من العجيب أن يجمع رفاق هيجل فى المدرسة على أنهم ما كانوا ينتظرون أبدا أن يحقق زميلهم شيئا من ذلك المجد الكبير.

لا ندرى بالتأكيد ما هى العلة الذى جعلت هيجل يعزف عن مزاولة مهنة اللاهوت بعد حصوله على شهادة إتمام الدراسة الجامعية فيه. ولعل السبب الظاهرى هو عدم قبوله مباشرة — عن غير حق — للتقدم لأحد الامتحانات.

كان هيجل قد اعتزم فى قرارة نفسه أن يمضى فى خط آخر. فاذ به يتوفر على درس أعمال كل من افلاطون، وكانط، وشيلر، وياكوبى، ومنتسكيو، وهردر، ثم روسو على وجه الخصوص. وبالطبع لم يكن فى الامكان أن تستبعد نتائج موقفه من الدين. أما عقرب بوصلة دراساته فكان يتجه نحو السياسة أكثر مما يمضى نحو الميتافيزيقيات.

ولان كنا لا نستطيع أن نقدم ضمانا أكيدا على صحة ما قيل من أن هيجل قد وصف «سماء» الفيلسوف كانط «المرصعة بالنجوم والأجرام» بأنها «بثور قبيحة» إلا أن ذلك يتفق مع الصورة التى لدينا عن هيجل الشاب، وهى التى يتميز فيها بالقرب من الواقع ليس فى شبابه وحسب وإنما طوال حياته.

كان هيجل يقدس «روسو» مؤلف «إميل» Emile، و«العقد الاجتماعى» Contract social و«الاعترافات» Confessions. وقد كان مفهوم الفيلسوف الفرنسى عن «الارادة العامة» volonté général التى فوق الأفراد،

والتى تفترق عن «إرادة الجميع» volonté de tous بمثابة كلمة السر التى تراءت لهيجل من أجل قيام سياسة ثقافية حديثة الأسلوب.

وجد هذا الالتزام مجالا للحوار فى «نادى السياسة» بدار اللاهوتيين فى توبنجن. وهناك نوقشت الثورة الفرنسية بكل حماسة الشباب الذى كان يعلق عليها الأمل فى نهضة أوربا أخلاقيا وإنسانيا وفى تنفيذ حقوق الانسان المشروعة.

قام الشباب المثقف الألمانى فى ربيع ١٧٩١ بغرس شجرة الحرية على السنة الفرنسية فى إحدى مروج توبنجن، فما أن ذاع الأمر وانتشر حتى هرب متزعم هذه الحركة، وكان يدعى ڤنتسل Wenzel، إلى ستراسبورج، وبذا وفر على نفسه عقوبة السجن، أما باقى المشتركين فى هذه العملية فقد صوروا الأمر آنذاك بأنه مجرد حماسة هوجاء وبذلك لم ينلهم القانون الألمانى بالعقاب.

لو تطلعنا إلى حياة هيجل ككل متكامل لما تطرق إلينا شك فى أن هذا الحادث قد أحدث فيها أثرا عميقا. لم يكن إذاً مجرد مرحلة عبر بها الفيلسوف عبورا سريعا. بل كان سمة رئيسية من سمات شباب هيجل الذى يحدثنا عنه «جلوكنر» Glockner فيقول أنه كان «شبابا سياسيا على طول الخط.»

*

كانت المحطتان التاليتان على درب حياة هيجل هما «برن» Bern و«فرانكفورت» Frankfurt. وقد عمل فى «برن» مدرسا خصوصيا بدار أحد السراة ويدعى «كارل فريدريش شتايجرفون تشوج» Karl Friedrich Steiger von Tschugg كما قام بنفس الدور فى فرانكفورت بعد أن توسط هولدرلين فى تعيينه معلما بأسرة «جوجل» Gogel الشهيرة بالتجارة آنذاك.

وإنها لمصادر شحيحة تلك التى لدينا حول الأعوام الثلاثة التى قضاها هيجل فى برن. كل ما نعرفه عن تلك الحقبة من حياته أنه أقبل على الاستفادة بمكتبة سيد الدار الحافلة بالمؤلفات الفلسفية والتاريخية السياسية، كما أنه توفر على درس أعمال جروتيوس Grotius، وهوبز Hobbes وهيوم Hume، وليبنتس Leibniz، وماكياڤيللى Machiavelli، ومونتسكيو Montesquieu، وشافتسبرى Shaftesbury، وسبينوزا Spinoza، ولوك Locke، وڤولتير Voltaire. كما قام بدراسة مؤلفات كانط Kant بمجرد صدورها.

نستطيع أن نتبين اتجاه فكر هيجل نحو الراديكالية من خلال الرسائل التى تبادلها مع هولدرلين. وإليك بعض عبارات هيجل إلى الشاعر الكبير وكان قد وجهها إليه ضمن خطاب له فى ١٧٩٥: «لا سبيل إلى هز صرح الأرثوذكسية طالما أن مهامها ترتبط بمصالح دنيوية وتتداخل فى بناء الدولة من حيث هى كل. إن هذه المصالح أقوى وأبأس من أن يستغنى عنها، وهى تلعب دورها دون أن يعيها أحد فى كلياتها بوضوح .... سوف تأتى مملكة الله، فلنستنكف أن نضع أيدينا فى حجورنا بتكاسل! .. العقل والحرية سيظلا كلمة السر التى بيننا، ونقطة اتحادنا هى الكنيسة غير المرئية.»

عن طريق الرسائل المتبادلة بين هيجل وهولدرلين، والتى عبر فيها كلاهما عن رغبته فى رؤية الآخر والتحدث إليه، لعب هولدرلين دور الوسيط فى تعيين هيجل معلما خاصا فى دار أحد السراة، وما لبث فيلسوفنا أن زاول هذه الوظيفة ابتداء من يناير ١٧٩٧.

كان هيجل سعيدا بمحيط عمله الجديد لما فيه من راحة بال ومؤانسة (طالما ولع بها فيلسوفنا فى كافة مراحل حياته)، ولقد عد هيجل ذاك العمل خطوة نحو الأمام، نحو العالم الرحب الكبير ونحو عالم السياسة أيضا. «سوف أعود هنا فى فرانكفورت لأن أصبح مساويا للعالم أكثر بعض الشئ مما كنت». كانت هذه الكلمات ضمن رسالة بعث بها هيجل إلى صديقة شبابه «نانيته إندل» Nanette Endel (رسائل من هيجل واليه، أصدرها يوهانس هوفمايستر، الجزء الأول، هامبورج ٦٠ — ١٩٥٢ Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Band I, Hamburg 1952–60.) والحق أن فرانكفورت كانت آنذاك واحدة من المراكز السياسية والاقتصادية فى أوربا بأجمعها. وكانت الطبقة الأرسطقراطية الرأسمالية فيها شهيرة فى الغرب بأسره.

لقد نظر كل من الفلاسفة كانط، وفيشته، وهربرت إلى عطاء الدروس الخصوصية فى دور الوجهاء والأثرياء على أنها مجرد مرحلة مؤقتة لها منافعها العابرة، فى انتظار بلوغ أهداف أخرى أسمى وأرقى. وبهذا المعنى زاول كل منهم تلك المهنة كما زاولها هيجل. فقد أتاحت له دخلا ثابتا محدودا بينما كانت تهيئ له قدرا رحبا من الوقت لدراساته الشخصية. وقد قام بتجميع قصاصات الصحف الانجليزية إذ كانت تعنيه أحوال الكسب والملكية فى انجلترا. كما علق على الخطب البرلمانية التى كانت تلقى حول موضوع «ضرائب الفقراء» واصلاح قانون الأراضى

البروسي. وقد كان أشد ما يكون نقدا لتوقيع العقوبات على المخالفين للقانون آنذاك. وكان نقده قاسيا لكتاب كانط «ميتافيزيقا الأخلاق» Metaphysik der Sitten. وقد دون «روزنكرانتس» K. Rosenkranz فى كتابه عن «حياة هيجل» G.W.F. Hegels Leben (Berlin 1844) ما يلى: «إنه لم يشأ أن يترك هنا أمرا إلا وكان موضحا مفسرا .. لقد سعى هنا أن يوحد فى مفهوم سام رفيع بين شرعية الحق الوضعى وأخلاقية الشعور الباطنى الذى يدرك ذاته خيرا أو شريرا، وهو كثيرا ما يدعو (ذاك المفهوم) فى تعليقاته «الحياة»، ثم أطلق عليه فيما بعد «الروح الأخلاقية». كان يحتج على تجزئة الانسان وتفتيته عن طريق مطلقات مشاعر الواجب وما يترتب عليها من جزئية أخلاقية.»

لسنا نجاوز الصواب لو اعتبرنا أن هيجل قد استكمل عدته الفكرية أثناء الفترة التى أقامها معلما خاصا فى فرانكفورت. فهو منذ ذلك الوقت لم يكف عن التعبير عن آرائه، سواء بدفع ما يكتبه إلى المطبعة أو بالقائه على طلبة الجامعة.

ما كان هيجل يتمنى شيئا مثلما كان يتمنى أن يصبح أستاذا فى جامعة «يينا» Jena. وكان جوته قد سبق واستدعى «شلنج» ليكون أستاذا للفلسفة فيها ولم يتعد عامه الثالث والعشرين. فما أن بعث هيجل يستفسر عن إمكان التدريس فى نفس الجامعة حتى جاءته دعوة حارة للحضور توا والسكنى طرف صديق شبابه «شلنج» وقد يسر على هيجل القيام بهذه الخطوة أن كان قد ورث عن والده الذى توفى آنذاك بغتة شيئا بسيطا. وفى بداية عام ١٨٠١ بلغ هيجل «يينا» ومكث فيها طيلة ست سنوات.

راح فيلسوفنا يصدر مؤلفاته الواحد فى إثر الآخر فذاع صيته وانتشر. ومن بين دراساته عن تلك الفترة تلك التى يعالج فيها «الفارق فى النظام الفلسفى بين كل من فشته وشلنج». وهنا لم يقتصر هيجل على تحليل كلى النظامين الفلسفيين، بل أضاف إليهما قدرا غزيرا من أفكاره.

بعد نصف عام من إقامة هيجل فى «يينا» تقدم للحصول على الدكتوراة برسالة وضعها بالألمانية واللاتينية وكان موضوعها: De orbitis planetarium (وهى عبارة عن نقد للمنهج العلمى الطبيعى عند كيپلر Kepler ونيوتن). وفى عيد ميلاده الواحد والثلاثين أنعم عليه بالدكتوراه وسلم فى نفس الوقت شهادة الـ venia legendi التى تسمح لحاملها بالتدريس فى رحاب الجامعة.

ألقى هيجل محاضراته فى جامعة «يينا» ابتداء من الفصل الدراسى الشتوى لعام ١٨٠١/٢ فى المنطق، وما وراء الطبيعة، والرياضة، والحق الطبيعى. كان المفروض أن يصدر ذلك العرض المنظم للفلسفة بأسرها كما قام به هيجل فى محاضراته تحت عنوان: «الموسوعة الفلسفية» Lehrbuch der philosophischen Enzyklopädie لكن بدلا من ذلك تمكن هيجل من إتمام أثر من أهم آثاره فى خريف ١٨٠٦ وهو الذى حمل عنوان: «فينومينولوجيا الروح» Die Phänomenologie des Geistes. أنهى هذا العمل فى الوقت الذى استولى فيه نابليون على «يينا» إذ بعث هيجل آنذاك بكلماته التى ذكرناها عنه من قبل فى وصف الزعيم[١] الفرنسى إلى صديقه ومعضده «إمانويل نيتهامر» Immanuel Niethammer. وإننا اليوم مهما أطرينا ذكرى «نيتهامر» فلن نفيه حقه. ذلك أنه لولا عونه المستمر لهيجل لتغير مجرى حياة فيلسوفنا على أرجح تقدير. إذ أنه عندما أصابت هيجل فى «يينا» ضائقة مالية شديدة مرجعها أنه لم يكن يتلقى من الجامعة مرتبا على محاضراته بينما كانت الرسوم التى يتقاضاها من مستمعيه القلائل لا تكفى شيئا على الاطلاق، أقبل عليه «نيتهامر» وعرض عليه أن يتولى تحرير «صحيفة بامبرج» Bamberger Zeitung ومن ثم هيأ له بذلك دخلا ثابتا.

وعندما سأم هيجل عمل الصحافة سارع «نيتهامر» بالتوسط كى يكلف هيجل بنظارة إحدى المدارس الثانوية فى نورنبرج. وقد قبل هيجل نظارة هذه المدرسة بعد أن اشترط أولا أن يدرس فيها الفلسفة إلى جانب الدين.[٢] ونستطيع أن نقف على موسوعية هيجل إذ قام فى هذه المدرسة أيضا بتدريس الأدب الألمانى واللغات القديمة (اللاتينية واليونانية) وألقى بعض الدروس فى حساب التفاضل والتكامل عند غياب الأستاذ المختص بمادة الرياضيات.

كان هيجل فى سن الأربعين شخصية محبوبة فى مجتمع نورنبرج ومن تلامذته فى المدرسة على حد سواء. وما كانت سيدات المدينة وآنساتها أقل إعجابا ولا فتنة بالفيلسوف من قرائه وتلاميذه.

وفى ١٨١١/٤/١٨ كتب هيجل إلى صديقه ومعينه «نيتهامر» يزف إليه نبأ زيجته، وهو الذى كان يعد حتى ذاك الوقت أعزبا على سنة أهل الفلسفة: «أعلم أنك تود لى السعادة من كل قلبك .. اسمها مارى فون توخر Marie von Tucher».

كانت مارى كبرى أخواتها السبع ولم تعد العشرين

من العمر. وكان والدها عضوا بمجلس إدارة مدينة نورنبرج وأمها بنت أحد النبلاء. وقد اشترط الأبوان على هيجل شرطا هاما لعقد الزواج من ابنتهما هو أن يصبح أولا أستاذا جامعيا. وأن تؤجل زفة العرس حتى يتم تحقيق هذا المطلب. فما كتم الفيلسوف ذاك الخبر على «نيتهامر» الذى أجابه بأن جامعة إرلانجن Erlangen تزمع تكليفه بالاستاذية فيها. فما أن علم بذلك الوالدا الخطيبة حتى وافقا على عقد العرس الذى تم فى حفل كبير فى ١٨١١/٩/١٦.

أنجبت هذه الزيجة أول ما أنجبت طفلة ما لبثت أن ماتت بعد ميلادها بفترة قصيرة. وقد رزق هيجل بولدين عمرا إلى ما بعد وفاة والدهما، وهما كارل Karl الذى أصبح أستاذا بجامعة إرلانجن، وإيمانويل Immanuel الذى تبوأ مركزا مرموقا فى ادارة الكليسة فى مقاطعة براندنبورج.

ارتفعت قدرة هيجل على الانتاج والابداع بعد زيجته. ففى أول شتاء مر على حياته الزوجية ألف كتابه الأشهر «علم المنطق» Wissenschaft der Logik وختمه بكلى جزئيه.

ولقد تميز هذا الأثر عن سائر إنتاج هيجل بأجمعه، حتى أن مؤلفه قد دعاه «أفكار الله قبل الخلق». وعلى النقيض من أرسطو فمفاهيم هذا الكتاب وجمله المنطقية ليست صيغ فكرية وإنما كينونة ومراحل لتطور الفكر من داخل ذاته حسب قانون جدلى يمر بخطوات ثلاث. وأولى تلك الخطوات أو المراحل تقابل حالة الفكر أو الروح العالمية «فى حد ذاتها» An-sich، أما المرحلة الثانية فهى نفى الذات أو «الكينونة المغايرة» Anders-Sein، والمرحلة الثالثة هى الذروة وهى حالة «الكينونه فى حد ذاتها ومن أجل ذاتها» An-und-für-sich-Sein.

كان هيجل قد صار علما شهيرا فى سماء الفلسفة عندما طلبت إليه جامعة هايدلبرج فى يوليو ١٨١٦ أن يقبل بها منصب الأستاذية، وما انقضى شهر واحد على ذلك حتى بلغه طلب مشابه من جامعة برلين. واستقر رأى فيلسوفنا على أن يرضى بهايدلبرج، وكانت جامعة إرلانجن تحاول هى الأخرى أن تكسب قبوله.

ألقى هيجل فى ٢٨ أكتوبر ١٨١٦ محاضرته الافتتاحية التى استهل بها حياته الأستاذية فى الجامعة الجديدة. وكانت سائر محاضراته تتخذ طابع الشمول الموسوعى الذى تميز به هيجل، فمن معالجة المنطق إلى الميتافيزيقا إلى حقوق الدولة إلى علم الجمال والأنثروبولوجيا وعلم النفس، ثم الفلسفة والتاريخ باستمرار متزايد. وكما سبق له أن فعل فى «يينا» كذلك أعلن هيجل فى هايدلبرج عن سلسلة من المحاضرات تحت عنوان: «موسوعة العلوم الفلسفية» لم يستمع إليها للأسف سوى عدد محدود من الطلبة.

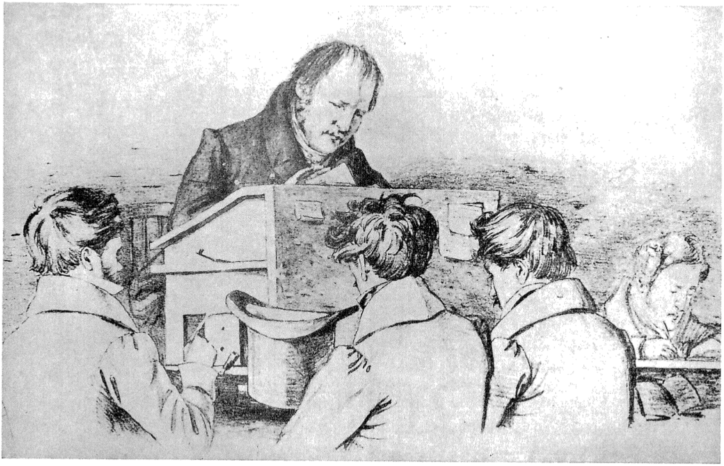
كان هيجل فى عرف مواطنيه بعيدا عن الحياة الواقعية يعيش دوما فى نطاق «الروح العالمية». ومن الحكايات الشائعة عنه فى هايدلبرج أنه بينما كان يخوض مرة فى الوحل الذى يخلف من الأمطار لم يشعر بقدمه يغادر حذاءه وإذ به يمضى فى الوحل حافيا دون أن ينتبه لما حدث. غير أن هيجل ما كان هائما ولا بعيدا عن الواقع.

كان يتمنى أن يشغل كرسى أستاذية الفلسفة فى جامعة برلين بعد أن صار شاغرا بوفاة «فيشته» Fichte. فما أن تولى «كارل فرايهر تسوم آلتينشتاين» «وزارة شئون الفكر والتعليم والطب» التى أنشئت حديثا آنذاك، حتى قرر أن يبعث إلى هيجل ليستدعيه استاذا فى برلين. وكان يعرف الفيلسوف الكبير من مؤلفاته ومن بعض أصدقائه.

أعد الوزير الجديد كتابه إلى هيجل فى ثلاث مسودات ثم دونه بخط يده فى صيغته الأخيرة فى ثانى أيام عيد الميلاد عام ١٨١٧. وقد عرض على فيلسوفنا فيه أن يشغل كرسى أستاذ الفلسفة بجامعة برلين مقابل مرتب شهرى قدره ألفى تالر فضلا عن صرف ألف تالر كنفقات انتقال وعزال إلى مقر العمل الجديد. فلا عجب إن لعب هذا الخطاب دورا ملحوظا فى حياة هيجل.

ألقى فيلسوفنا محاضرته الافتتاحية فى جامعة برلين فى ٢٢ أكتوبر عام ١٨٢٢. غير أن هذه المحاضرة لم ترسم الخطوط الرئيسية لقدره ومكانته فى عالم الفلسفة وحسب، وإنما كانت تتضمن بالمثل مبادئ الفيلسوف وعقائده السياسية الأخلاقية. وعله لا يجوز فى المستقبل لانسان أن ينظر إلى هيجل غير نظرته إلى الفيلسوف وإن كان هنا بأقصى وأرحب معانيه: «إن ما فى الحياة حقيق وعظيم وإلهى، إنما هوكذلك من خلال الفكرة؛ وإن هدف الفلسفة هو أن تعيها (تلك الفكرة) فى شكلها الحق وفى شموليتها.» (راجع الحاشية رقم «١» مع مزيد من المقتطفات عن المحاضرة التى افتتح بها هيجل أستاذيته فى برلين)

كان هيجل يحاضر عشر ساعات فى المتوسط أسبوعيا منذ الفصل الدراسى الشتوى ١٨١٨/١٩. وكان يستمع إليه ما بين الأربعين والستين طالبا وطالبة. وقد استجد على موضوعات محاضراته «فلسفة الدين» و«فلسفة تاريخ العالم». كان يرى مثلا أن «العقل يحكم التاريخ، وأن تاريخ



Hegel in der Universität Berlin 1848.
صورة الفيلسوف هيجل وهو يدرس فى جامعة برلين. رسمها وطبعها على الحجر «فرانتس كوجلر» عام ١٨٢٨. وهذه الصورة محفوظة فى Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee.

العالم قد اتخذ مسارا عقلانيا». وهو ما يصعب علينا اليوم أن نصدقه بهذه البساطة.

صار مستمعوه تلاميذ له، وصارت فلسفته مذهبا ومدرسة فلسفية. وكان من بين الذين استمعوا إليه — على حد قول هيجل نفسه — «ضباط فى الجيش برتب مقدم وقائم مقام، ومستشارون لشئون الدولة العليا» وكان من بين الذين حضروه ورفضوه «آرتور شوبنهاور».

عندما عين هيجل أستاذا فى برلين عبر عن رغبته فى أن تتاح له الفرصة فى أن يوثر على نطاق أوسع من نطاق عمله الجامعى. وقد حققت له هذه الأمنية فى ١٨٢٠ بتعيينه عضوا عاملا فى «لجنة الامتحان الملكية العلمية بمقاطعة براندنبورج».

وفى عام ١٨٢١ خرج هيجل على العالم بأثر جديد من آثاره، نقح وأكمل فيه نظريته فى فلسفة الحقوق تحت عنوان مزدوج هو: «معالم الحق الطبيعى وعلم الدولة. أسس فلسفة الحقوق». ويحتوى هذا السفر على «نظام هيجل الفلسفى عن آخره فيما يتعلق بعنصر العقل العملى». (هكذا: ه. جلوكنر فى الطبعة التى احتفل فيها باصدار مجموعة مؤلفات هيجل دفعة واحدة).

*

كما كان هيجل فى «يينا» و«نورنبرج» و«هايدلبرج» كذلك كان فى برلين ضيوفا يسعد باستقبال الزوار والتحدث إليهم. وقد لبى هذه النزعة الاجتماعية فى نفسه أن استطاع أن يقوم بالرحلات إلى مختلف بقاع ألمانيا والنمسا وإلى هولندا وباريس.(٨) وقد كانت زيارته لجوته فى ڤايمار أثناء صيف ١٨٣١ بمثابة ذروة لقاءاته الانسانية والفكرية. فكلى المفكرين العملاقين كان يكن للآخر — منذ عهد هيجل بـ«يينا» — كل تقدير وإكبار سابق.

حل وباء الكوليرا فى برلين خلال صيف ١٨٣١ آتيا من جهة الشرق، وما لبث أن اشتدت وطأته وتضاعف خطره. فسارع كل من استطاع من الأهالى بالهجرة من المدينة الكبيرة، وهاجر هيجل برفقة أسرته إلى دار تشرف على حديقة فى «كرويتسبرج». وعند نهاية الخريف خفت أزمة الكوليرا وعاد هيجل إلى داره فى برلين حيث كانت تقع بحى «كوبفرجرابن» Kupfergraben كى يعد لمحاضراته فى الفصل الدراسى الشتوى. فقد أعلن عن فلسفة الحقوق وتاريخ الفلسفة.

وفى العاشر من نوفمبر ١٨٣١ بدأ فيلسوفنا فى إلقاء محاضراته وقد مس مستمعيه «بوهج» فى صوته «غير عادى». فاذا ما عاد إلى داره قال لزوجه: «إنى أشعر اليوم براحة خاصة». وما أن حل الرابع عشر من نوفمبر حتى باغت الموت فيلسوفنا الكبير.

قيل فى تشخيص علة الوفاة: «كوليرا فى حالة مركزة، ومن ثم أقل وضوحا فى أعراضها الظاهرية»، غير أن معاصرى هيجل قد استرابوا أنفسهم فى صحة هذا التشخيص ورفضوه. وإننا اليوم نميل إلى الاعتقاد بناءاً على البحوث التى قام بها «جلوكنر» فى هذا الخصوص بأن سبب الوفاة يرجع إلى مرض مزمن أصاب الفيلسوف فى معدته أثناء رحلته إلى باريس فى ١٨٢٧، وقد تأزمت أعراضه واشتدت إلى أن أدت إلى الوفاة.

عن الأيام الأخيرة من حياة هيجل كتبت زوجه إلى عديلتها: «... فى صباح الاثنين أراد أن ينهض من سريره. فأحضرناه إلى غرفة الجلوس المتاخمة، ولكن خواره كان من الكبر بحيث وقع وهو فى الطريق إلى الأريكة ... وفى الساعة الثالثة أحس تشنجا فى الصدر أعقبه مرة اخرى نوم هادئ؛ ولكن صفحة محياه الشمالية كانت كالثلج فى برودها. ويداه صارتا زرقاوتين باردتين. فركعنا إلى جوار مخدعه وتسمعنا أنفاسه. كانت نومة صعود الروح!».

بذل أصدقاء هيجل ما لديهم من نفوذ كيما لا تحمل عربة موتى الكوليرا رفات الصديق الكبير، بل هيأوا له جنازة تتفق وأمثاله من العظام. وقد رافقه فى رحلته إلى مثواه الأخير موكب هائل من الطلبة والأساتذة بالمشاعل فى أيديهم تحية للمفكر الكبير الذى عاش شطرا من مجده فى حياته. وقد تزايد هذا المجد بمرور الأعوام بعد ذلك ولا زال ..

إن هيجل ليس إلا واحد من أهل الفكر الخالدين الذين يذكروننا بأنه لابد لقضايا الانسانية وأسئلتها القديمة من أن تطرح فى كل جيل طرحا جديدا. ويشير علينا هيجل إلى معنى ذلك وهدفه حين يعلن قوله: «إن تاريخ العالم هو التقدم فى وعى الحرية».

الحواشى والتعليقات:

(١) نقتطف فيما يلى مزيدا من الصيغ الفلسفية الهيجلية:

«ليس على الفلسفة أن تقدم فكرة الانسان، بل أن تعرض التجريد الكامن فى الانسانية التجريبية (الحسية) المختلطة بضيق الأفق، وأن تحمل (أى الفلسفة) ركيزة النقيض المطلق المركز فيها عن غير أدنى زعزعة، وهى حين تستوضح أن انحصارها مرجعه الحسيات (وعلها تحلل هذا التجريد أو توشح عنه تماما متلفحة بعباءة من الجمال الروحى والأسلوب المهيج للشجون) إنما تتزاين فى ذات الوقت بطلاء سطحى لما هو فوق الحسيات بأن تشير إلى عقيدتها فيما هو أعلى وأسمى.»

(«حول جوهر النقد الفلسفى» ١٨٠٣)

Über das Wesen der philosophischen Kritik

«أما عن القاء المحاضرات الفلسفية فى المدارس الثانوية، فالصيغة التجريدية تأتى فى المقدمة. ذلك أنه يتعين على الشباب أولا أن يتخلص من ربق السمع والرؤية، ويتخلى عن التصور الحسى لينزل إلى ظلمة الروح الباطنية ويتعلم أن يرى ويحدد ويميز على هذه الأرضية. إنما يتعلم المرأ التجريد فى التفكير عن طريق التفكير المجرد. ومن الممكن إما أن يبدء بالحسى الملموس فيصعد عن طريق التحليل إلى حد التجريد، وهو ما يبدو طبيعيا فى تدرجه من السهل إلى الصعب، أو الاستهلال بالتجريد نفسه، والأخذ به فى حد ذاته، وتدريسه وشرحه وتفسيره. فلإن قارنا كلتى الطريقتين لتبينا أول ذى بدء أن الأولى وإن كانت تماشى الطبيعة (أكثر من الثانية) إلا أنها لهذا السبب ليست منهجا علميا .. ثم أنه من الخطأ — من ناحية ثانية — أن تعتبر تلك الطريقة الطبيعية فى مضيها من المعنى الملموس إلى الفكرة أيسر أو أسهل. بل هى على النقيض من ذلك الطريق الأصعب؛ كما أنه من الأيسر نطق عناصر اللغة الصوتية ومطالعة الحروف مفردة عن قراءة الكلمات كاملة. — ولما كان المجرد أسهل، فمن الأيسر فهمه. كما أنه لابد من الغاء المرافقات الحسية الملموسة، ومن ثم فلا حاجة للأخذ بها أصلا طالما أنه سيعاد استبعادها، إذ أنها لا تلعب إلا دورا مشتتا.» (تقييم رسمى لدرس الفلسفة عام ١٨١٢) (Amtliches Gutachten über den Philosophieunterricht von 1812).

«إن أول شروط الفلسفة هو بسالة الحقيقة، والايمان بسلطة الفكر. ذلك أن الانسان بما أنه فكر فمن حقه وعليه أن يرى نفسه خليقا بأن يكون أرفع الكائنات، وهو مهما أكبر من شأن فكره وسلطان (روحه) فلن يكفيه أو يكفيها حقها من الاكبار والاعلاء، وبهذا الايمان إنما تفتح أمامه جميع الأبواب هشة كانت أو صلبة. ولا يقوى جوهر الكون الذى يكون فى أول أمره خافيا مغلقا على أن يقاوم بسالة التعرف؛ فلابد

له من أن يفتح أمامها، وأن يضع غناه وأعماقه بين أيديها لتستمتع بها.»
(من محاضرة هيجل التى استهل بها تدريسه فى جامعة هايدلبرج فى ١٨١٦/١٠/٢٨)

«إن بسالة الحقيقة وسلطة الفكر لأول شرط لدراسة الفلسفة؛ وعلى الانسان أن يكرم ذاته ويوقرها باعتبارها أرفع الكائنات. إنه مهما أكبر من شأن الفكر فلن يكفيه حقه من الاكبار. وجوهر الكون المستغلق ليس فيه قوة كامنة تقف فى وجه بسالة التعرف، فلابد له من أن يفتح أمامها، وأن يضع ثراءه وأعماقه بين يديها لتستمتع بها.»
(من المحاضرة التى افتتح بها هيجل أستاذيته فى جامعة برلين، وقد ألقاها فى ١٨١٨/١٠/٢٠)

(٢) ما أن انتقل الطالب الشاب كارل ماركس من جامعة بون إلى جامعة برلين فى ١٨٣٦ حتى استمع هناك إلى محاضرات «سافينى» Savigny، أستاذ كرسى الحقوق الرومانية، والأستاذ «جانس» Gans الذى كان يعلم هو الآخر الحقوق هناك، وكان على علاقة وثيقة بهيجل الذى كان يمطره بتعليقاته الفكاهية (كان هيجل خفيف الظل يحب النكتة!).

انضم ماركس فى شبابه إلى «الدكتور كلوب» Doktorklub، الذى كان عبارة عن اتحاد الهيجليين اليساريين Junghegelianer. وقد كتب إلى والده ولم يعد آنذاك التاسعة عشرة من العمر (عام ١٨٣٧): «قرأت بعض المقاطع من فلسفة هيجل فلم أرتاح لموسيقاها الصخرية العجيبة. ومرة أخرى أردت أن أغطس فى أعماق الأليم ولكن بهدف معين هو أن أعثر على الطبيعة الفكرية ضرورية، وملموسة، ومكتملة كما هى الطبيعة الجسدية، وألا أعود إلى التمرس بالفنون المنداه، بل أضع الدرة الخالصة فى ضياء الشمس .. كتبت حوارا فى حوالى ٢٤ ملزمة عنوانه: «كلايانتاس أو نقطة انطلاق الفلسفة وضرورة استمرارها.» هنا اتحد الفن والمعرفة بعد أن كانا قد انفصلا عن بعضهما البعض تماما، وقد خضت هذا العمل كجوال هام، ومضيت إليه، إلى تطوير فلسفى جدلى للألوهة، وكيف أنها تفصح عن نفسها كمفهوم فى حد ذاته، وكدين، وكطبيعة، وتاريخ. كانت جملتى الأخيرة بداية النظام الفلسفى الهيجلى. إن هذا العمل الذى تعرفت من أجله شيئا ما على العلوم الطبيعية، و(فلسفة) شلنج، والتاريخ، والذى سبب لى ما لا حصر له من العناء والمشقة، قد دون بصورة مضطربة مضطربة (فقد كان المفروض أن يصير منطقا جديدا)، حتى أنى أكاد بنفسى ألا أستطيع أن أعود الآن لأفكر فى مجراه، إنه أعز أطفالى، حبوته برعايتى فى ضوء القمر، وإذ به يحملنى كصفارة الانذار الخاطئة إلى أحضان العدو..»

بدأ فيما بعد اهتمام ماركس النقدى بهيجل وخاصة بفلسفة الحقوق عنده، ويرجح أن ماركس قد انتهى من موقفه الواضح منها فى ١٨٤٥. «إن من يقرأ اليوم عرض هيجل للمجتمع البرجوازى، ويعرف ولو بعض الشئ تلك الفروض الرئيسية التى وضعها ماركس فى مرحلته المتأخرة، لا يستطيع أن ينكر أن كافة عناصر فكر ماركس موجودة فى ذلك الفصل الخاص بفلسفة الشرائع.»
عن كتاب: (R. Heiß, Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln/Berlin 1963. S. 162 (ص).

لم يستعر ماركس مفهوم «العملية الديالكتيكية» عن فلسفة الحقوق عند هيجل، وإنما عن الفصل الخاص «بالسيادة والعبودية» فى كتاب الفيلسوف المثالى الكبير الذى عنوانه: «فينومينولوچيا الروح» Phänomenologie des Geistes. على أن العمل عند ماركس إنتاج وفعل خلاق يُعدِّل من علاقة الانسان بالطبيعة. «إن .. ما يميز أسوأ بنّاء على النحلة هو أنه يبنى الخلية فى ذهنه قبل أن يبنيها بالشمع.» Karl Marx, Das Kapital, Hamburg 1922 I, 140).

يطبع كيان الانسان عمله، ويصبح هذا العمل جزءا من ذلك الكيان. وإن تحول الانسان من ذات إلى موضوع عن طريق العمل هو عند ماركس أس البلاء فى المجتمع الحديث، وأدل ما عليه هو العمل فى مقابل الأجر. كما ينجم عن ذلك الخلل فى الانسان ذاته خلل فى علاقة الناس بعضهم بالبعض الآخر. فالانسان لا يصبح بالنسبة لمالك وسائل الانتاج إلا وسيلة طيعة للحصول على الربح، وبالعكس يصبح صاحب وسائل الانتاج مجرد وسيلة للعامل كى يحفظ رمقه. ولا سبيل لتغير هذا الوضع إلا بتغيير جذرى للبناء الاجتماعى (راجع أيضا: G. Wetter, Die Umkehrung Hegels. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie, Köln 1963).

(٤) قارن بذلك كلمات هيجل: «ليس تاريخ العالم أرضية للسعادة. إن حقب السعادة صفحات بيضاء فيه.»

(٥) نورد هنا كمثال على كرم ونبل آلتنشتاين Altenstein خطابه الذى وجهه إلى هيجل فى صيف ١٨٢٢: «شكرا على إفادتى بأنكم قمتم برحلة الاستشفاء التى تمنيتها لكم ووعدتكم فى العام الماضى بأن أعوضكم عنها ماديا، وقد كان ثقيلا على نفسى أن أتأخر طيلة هذا الوقت فى تلبية وعدى. — ولأن كنت قد فعلت ذلك فإنما لرغبتى فى أن أحصل لكم فى هذا العام أيضا على منحة مشابهة لأداء نفس الغرض. وإنه ليسعدنى غاية السعادة أن أفيدكم عن طريق المرفقات الرسمية بأنى قد تمكنت من ألا أقتصر على أن أعتمد لكم للعام الماضى مكافأة قدرها ثلاثمائة تالر وحسب، وإنما كذلك مبلغ آخر يساويه للعام الحالى بحيث يكون المجموع ستمائة تالر. وإنى لآمل أن يبعث ذلك الطمأنينة التامة فى نفسكم، بالاضافة إلى وعدى لكم بشأن المستقبل، وأن يتهيأ لكم فى هذا العام أن تقوموا ولو برحلة استجمام قصيرة. فلإن أمكنكم ذلك فلتجيزوا لنفسكم مثل هذه الراحة والاستراحة بعد كل ما حققتموه من عمل مجهد مكلل بالنجاح.» ويلاحظ أن هيجل كان واعيا فيما يتعلق بالمسائل المالية وهو ما يمكن التدليل عليه بمراسلاته مع «آلتنشتاين» قبل استلامه كرسى الأستاذية فى جامعة برلين.

(٦) لقد عدل هيجل فيما بعد من موقفه من بروسيا. ويقول «ف. بولو» F. Bülow مؤلف كتاب: "Hegel. Volk - Staat - Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Schriften" Stuttgart 1943.
«رغم أنه (أى هيجل) كان يرى — من قبل — فى بروسيا عائقا وأى عائق دون إعادة بناء الرايخ الألمانى القديم، وعلى الرغم من مبلغ قسوة حكمه على الدولة البروسية فى أعقاب موقعتى «يينا» Jena و«آورشتيت» Auerstädt فقد صار الآن يهلل بلا حدود للأسلوب الذى سلكته الحكومة البروسية لانقاذ الدولة فى أعصب أوقاتها من الانهيار، وتجنيد القوى السياسية من أجل خير الجميع، ثم التطرق إلى شكل الدولة، وكيف استيقظ الوعى التاريخى آنذاك فى بروسيا، وصارت تعى رسالتها التربوية القومية والحضارية.»

(٧) راجع الفقرة الثانية من الحاشية رقم «١».

(٨) كانت زوجة هيجل لا ترافقه بينما كان يعوضها عن ذلك بأن يقص عليها مشاهداته. وقد كتب إليها من باريس عام ١٨٢٧: «إن باريس مدينة عتيقة الغنى والثراء كوم فيها ملوكها من عشاق الفن والأبهة عبر قرون طويلة من الزمان، وأخيرا نابليون القيصر بعظمته الشامخة، وشعب نشيط مجتهد، ثروات بمختلف الأساليب وعلى شتى الأنواع؛ فن قصور إلى مرافق عامة — إن كل كلية من كليات الجامعة تشعر على سبيل المثال قصرا بحجم جامعتنا — ومن هذا الكثير. وقاعة الخمر Halle au vin عبارة عن مبنى مؤلف من أقبية عديدة. إنها لمنشأة هائلة رائعة .. وكل هذا أوسع وأرحب مما هو عندنا بثلاثة أو أربعة أو عشرة أضعاف، فهو ممتد الأطراف فى براح، مريحا أكثر مما لدينا، وفى متناول الجمهور مباشرة، ومع ذلك فكل شئ مصان غير معرض للاتلاف. وكم تمنيت أن أراك فى «القصر الملكى» Palais Royal، إنه باريس فى داخل باريس؛ حوانيت لا نهاية لها وثروات من البضائع، وأجمل محال الجواهر والجواهرجية تبعث على العجب والاعجاب. غير أن كل شارع مرتب ومنسق بكافة أساليب الوفرة والفخامة. وفى استطاعة المرء أن يحصل فى كل ركن على ما يشاء..»

ترجمة: مجدى يوسف

	Kanori	Logōnē	Mándära	t. Bagrimma		mōdi Tēdā
this (horse) (is) very swift, besides strong and has made long journeys.	ati sawrodoy kūrū dynnoa ye, na köintu yairo lītshi.	byskoanale augwi kĕdám bille dynno fū bánsa kikkĕdī agirkĕdā.	ajēgct we wĕdĕa (ayn) asel we wĕzĭe sinsĕda.	nīna ontshila hádda, nīna dynnoa kū, jan ko na kabē.		áski ay bŭddo aki no mērē dynnĕdī erésKi dyllĭde.
That may be true (but) there is some wound on his back.	ji̇̄rē yaĭē, tyn no lāgā im bēji ingafon se.	byskoanfäkū alo bille dynno fákăde, soon ōne hanāni.	ma jiril, wan gil amdgarfin rē kóyigē.	law'ayna jinrē, dwat gadinki.		ay muggay nē mō, fēsar hinūa farkada ye.
Go to the market sell this callico I just brought here.	lene kasúkūro bakta ati lēdē kirmāmā kotiski nati.	gele kasko de sutara demá lālē da kăskū koria kágūdwtem manayni mădē mädē.	idún kúskoy yewūlē wūlē, bakt'ena isins bakīna mīna asé wēnō.	al'kăskō, batta na indūgo kōrō (keskē keskē N.B.)		yēsū kásūkumakta ay makhmū diew nanárrūa ikūás.
Are there many people on the market? What is desired on the market, black or white stuff (that is, turkedies or white shirts)	am ingýbbu ka na kásūkūn. afi kasūkūn kĕtshi go, ago tshilim ra bul.	ingyo fie daw na kasko ale… royni lēna kás kōa ledā roftū andi roj faw,	kokffndfufmda an kusko yo – intúkkĕnan nĕsĕran kuskoy asá dong ymtu yimtu saye.	kăskō débge ōtsh (lebe) ilo imbāsa… kasko'na gas dī lēla, gasna il lebā japna	kayan sukin nōlī. litto sukin nā no kerēte tenē no ŭyēte gēnī, turkēdi naro karētefbā, wóllar gēde hánītār	kásūku anna būdi kikkēni – anna kásūku indi korkintīa, turkēdi korkintīni ya kyu korkintīni.
my camel has straid.	kargimmo kăke fatsikī	kurguma nāū akka	kĕdā kĕdē el degome ruar	lúkūmo ama ēga, ābdáw kōrō.	tōrrēmbōkam būgū taffaya	gōni nérūa morkin.
my friend, have you seen my camel	gangŭa kángu sobani kargim mokākī rumi ka	gángŭa kurgum ale ădē.	hanennémtu thágātē rūā.	akífngla kafan ma.	tórrembok lokōrat kangāgo.	sobani goni nerua derímmi.
I have not seen it	shiga rúskĕni	wroan gonīsa	nenénko.	makingñélli	amókkoyánde	dúllin.
I have seen it.	shiga rúski	wroan gonīa.	yenén da.	makingña.	amokkōre	dūrār.
Where have you seen it.	indăra shiga rūmi.	roángo ninnä kē.	kwnemmue.	akingla neda	baring ōgin malbakōri.	nokórde dū rim.
I have seen it there.	natun ruski	wroăngōnī naw ăthī.	yenáhōnō.	ētīna.	barikilegin akōri.	(grumo) žōmu tshē dūrār.

Our Lord's Prayer

Rábbi sémmi tyllūrbe, tsunē mim barkata nagaye.	Malūay wāā asama katul hinthēma kaál letama bárka	Dámme woyum sémmēa gatém mĕnim ámji ránga bárka.	Allataāla nēt ásāma débge kaw fetja kuēje kátābi bárka	Kalāgo sémmā nūn tātĕndē mōla amgo chaerándines	Alla éskénūa dēki anna gybri barkatékintī.
hókkum nemnien sémmi tyllūrwa lárdo tyllūrwa ale kátte.	hinkuma ku ale asāman katul larduw katul hingan sélsi.	hokkum angūa am semmi wūye am lardo wūye indērēa fōnhō.	hurmoy assā ma nākū hurmoy árdu nā kū.	hókkēmo nēnek semawa – tnun nāgun akoy árdnun ja anándē.	hókkum nema lards ay tiggēsi ōbrā āskénua kūka.
wátshio ándiro agoándiga tshittināgā sāda	(mand.) waserre awar gertefwā asoa athéngirthā	(Log.) sintawlin roy yadhimmūyā wa mu.	adim kēsā líndindín.	hañun gonjō. dum litto kañunju mīnā ma. (minnjo)	fokŷinua nāni masa ntera ten tu túsia.

أبحاث هاينريش بارت
كمساهمة في الدراسات الشرقية

بقلم فيلكس كلاين فرانكه

ولد هاينريش بارت البحاثة والرحالة الألمانى عام ١٨٢١، وتوفى عام ١٨٦٥، وقد نشرت دار نشر فرانس شتاينر بفيسبادن فى عام ١٩٦٧ كتابا تذكاريا لمناسبة مرور مائة سنة على وفاته. ومع ان بارت كان يكثر من التجول والترحال فى الأناضول وأوربا الشرقية والجنوبية وقد ألف عن رحلاته ما ألف من الكتب والمقالات، فسياحته الاكثر شهرة هى الرحلة التى قام بها فى افريقيا بين عامى ١٨٤٩ و١٨٥٥، والتى جمع فى اثناءها معلومات كثيرة حول تاريخ أهل افريقيا الشمالية والمركزية وعاداتهم وتقاليدهم كما أنه جمع الأخبار الجغرافية والمتعلقة بالعلوم الطبيعية على العموم وهذا أول كتاب ألف فى أوربا حول هذه المنطقة غير المعروفة.

ونظن ان اكتشافات بارت فى افريقيا وملاحظاته فى حضارة السكان المسلمين فى منطقة تشاد والنيجر مهمة جدا فى يومنا هذا حينما نشاهد الاسلام فى افريقيا ينتشر ويزداد قوة. لذلك نود أن نقدم لقرائنا ورقة من تاريخ الاكتشافات الألمانية فى أفريقيا الغربية والشرقية.

وعلى القارئ ألا ينسى أن كلمة «السودان» كانت تستعمل فى زمان بارت لتشير الى المنطقة المركزية فى افريقيا، اى ما يلى تشاد حتى مملكة نيجيريا غربا ومالى شمالا، ولم تطلق أبداً على السودان الذى نعرفه اليوم!

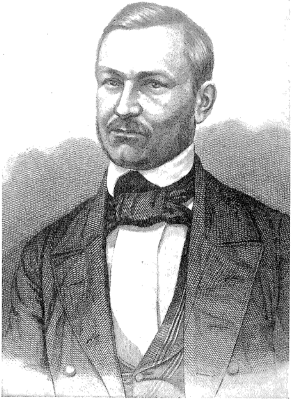
عن كتاب: *Heinrich Barth. Ein Forscher in Afrika. Leben · Werk · Leistung.* Herausgegeben von Heinrich Schiffers. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967.

عندما جاب هاينرش بارت Heinrich Barth فى منتصف القرن الماضى ربوع السودان وراح يستكشف بقاعه، لم تكن هذه البلاد الواسعة معروفة جيداً فى اوروبا ولاتاريخها القديم والحديث ولأوضاعها الاجتماعية والثقافية المعقدة. وكان علم اللغات الشرقية لا يزال حقلا علمياً فتياً، كما استطاع بارت أن يعتمد فى حالات قليلة جداً على أبحاث ودراسات تمهيدية سابقة. فقبل بارت كان الرحالون قد اخترقوا افريقيا حتى أواسطها. ولكن بارت يتفوق عليهم جميعاً كعالم حق. فقد جمع ما بين البحث النظرى والعملى على أحسن وجه.

١ — سيرته

ولا نعرف الشئ الكثير عن دراسات بارت الشرقية. فكما كتب ستانلى لين—بول Stanley Lane-Poole عن حياة حميه، المستشرق المعروف والمعاصر لبارت، إدوارد ويليام لين Edward William Lane، فقد قام صهر بارت، شوبرت Schubert، بكتابة سيرة حياة حميه بارت. وفيها عدا خبراً مختصراً مفاده أن بارت كان قد درس مدة اربعة أشهر على يدى استاذ للاستشراق فى لندن، فاننا لا نعرف شيئاً اكثر من ذلك عن دراسته الشرقية. وكان بارت على صلة بعدد من المستشرقين: كجون نيكولسون John Nicholson فى بنريث Penrith، وبلاو Blau ورالفس Ralfs. ولا نعرف كان قد تعرف أيضاً على لين Lane فى انكلترا. وكان بارت قد قرأ كتابه «عادات وتقاليد المصريين الحديثين» "Manners and Customs of the Modern Egyptians" الذى كتبه بعد أن أقام عامين فى مصر، كما أشار إليه واقتطف منه فى كتابه «رحلات فى افريقيا» "Reisen in

◀ صحيفة من قاموس أحضره هاينرش بارت لنفسه لحفظ بعض اللغات الافريقية. وهى محفوظة فى Staatsarchiv، هامبورج.



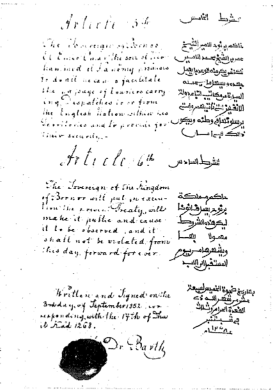
تصوير هاينريش بارت Heinrich Barth

عن كتاب:
Frühe Wege zum Herzen Afrikas
Turris-Verlag, Darmstadt, 1969

"Afrika" ويتشابه الباحثان كثيراً فى موقفهما الذى ينطوى على احترام الحضارات الغربية عليهما. وفى مقدمة كتاب لين المذكور، يقول المؤلف (ص. XI): «لقد عاشرت المسلمين من جميع طبقات المجتمع بوجه خاص: فكنت اعيش كما يعيشون وأتكيف لعاداتهم العامة؛ ولكى أجعلهم يألفوننى ويتخلون عن أى تحفظ تجاهى فى كل موضوع، فقد كنت اظهر موافقتى لهم فى الرأى كلما سمح ضميرى بذلك، وكنت، فى أغلب الحالات الاخرى، أتحاشى التعبير عن مخالفتى فى الرأى، كما أتحاشى القيام بأى عمل من شأنه أن يثير اشمئزازهم؛ فكنت امتنع عن تناول الطعام الذى يحرمه دينهم، وعن احتساء الخمر، وما شابه ذلك؛ كما كنت اتجنب العادات التى لا تروق لهم كاستعمال السكاكين والشوكات اثناء تناول الطعام.»

وبطريقة مشابهة لذلك يتحدث بارت فى مقدمته (ص XXIX وما تلاها)، فيقول إنه يرى أن من «الفطنة أن اتكيف فى الملابس والأمور الأخرى لعادات أهل البلاد، وذلك بارتدائى زياً نصفه عربى ونصفه سودانى، يكون اكثر ملاءمة لمناخ البلاد، كما يبدو فى نظر أهل البلاد اكثر حشمة من ملابس الأوروبيين. وبل تبدو بعض التصرفات فى حياة الاوروبيين اليومية عملا مشينا فى نظر المسلمين، بحيث أن الرحالة المنفرد الذى لا حول له ولا قوة والذى يسعى إلى النجاح فى مشروع لا يخلو من النبل، سيكون بعيداً عن الحكمة إذا رفض التكيف بهذا الخصوص لمشاعر أهل البلاد وأعرافهم ... ومن الجهة الاخرى فان بعض عادات المسلمين مليئة بالورع الحقيقى، بحيث اننى اعتقد أن الرحالة المسيحى يستطيع أن يتكيف بازائها دون أن يؤثر بذلك على خلقه المسيحى بأى شكل من الأشكال.»

أما ما يتعلق بدراسات بارت الشرقية، فقد كان، بوجه عام، وعلى ما يبدو، عصامياً. وكانت اللغة العربية بالنسبة له وسيلة للتعرف على البلاد وأهلها. ولو استخدم اللغة العربية الفصيحة فى السودان لما استطاع التفاهم مع أهل البلاد، حيث أن السكان المسلمين لم يكونوا يتمتعون بوجه عام بمستوى ثقافى رفيع. ولذا فقدكان عليه أن يتعلم اللهجة العامية للوصول إلى غايته. وكان بوسع



الشرط الخامس

Article 5th

The Sovereign of Bornoo el Emir Omar the son of Mohammed el Kanemy promises to admit and to facilitate the passage of couriers carrying despatches to or from the English Nation within his territories and to provide for their security.

الشرط السادس

Article 6th

The Sovereign of the Kingdom of Bornoo will put in execution the present Treaty, will make it public and cause it to be observed, and it shall not be violated from this day forward for ever.

Written and Signed on the 3rd day of September 1852 corresponding with the 17th of Thu el Kaad 1268.

Dr. Barth

عقد وقع عليه هاينريش بارت مع ملك «بورنو» Borno فى ٣ سبتمبر ١٨٥٢.

عن كتاب:
Frühe Wege zum Herzen Afrikas
Turris-Verlag, Darmstadt, 1969

بارت التفاهم بدون جهد بالعربية. وبمناسبة مثوله بين يدى السلطان عبد القادر فى ميسينيا، يكتب بارت[١]: «ألقيت كلمتى بالعربية، بينما راح صديقى الأعمى سمبو يترجم حديثى إلى لغة البغرمى كلمة كلمة، كما كان يعطينى إيماءة بين حين وآخر، كلما بدا له أننى استخدمت تعابير قوية جداً.» أما هذه «التعابير القوية جداً» فهى على ما يبدو اصطلاحات لغوية من العربية الفصحى، ممزوجة باللغة العامية، كانت تبدو مثيرة جداً لمترجمه.

وبالإضافة إلى العربية كان بارت يتحدث كذلك لغات الفولبه والهاوسا[٢] والكانورى[٣]. ورغم موهبته الكبيرة لتعلم اللغات فانه لم يقم بنشر النصوص العربية التى جمعها وإنما كلف المستشرقين المذكورين أعلاه بذلك. وبطبيعة الحال فان تصحيحات بارت لهذه الترجمات التى كلف بها غيره لم تكن صحيحة دائماً، كما أن الوثائق

١) (R. i. A.) Reisen in Afrika، المجلد ٣، ص ٣٧٠.
٢) R. i. A.، ١، ٤٤١.
٣) R. i. A.، ٣، ٢٥٨.

والإيصالات التى كتبها بارت بالعربية لا تخلو أحياناً من أخطاء تتنافى وقواعد اللغة العربية. ولكن بارت كان على أى حال قادراً على قراءة كتابات ومؤلفات الجغرافيين والمؤرخين العرب وكذلك المخطوطات التى ذكرها، كتزيين الورقات[٤]، وتاريخ السودان[٥]، والانفاق الميسور[٦] مثلا، قراءة فاحصة نقادة ومتمكناً من تقييمها لأغراض أبحاثه الخاصة — وهذا مجهود لا يجوز الاستهانة به. وهناك عدد قليل من الرحالين العلماء الذين يستطيعون أن يتباهوا بميزة اتقان اللغات واللهجات المختلفة للبلاد التى يجوبونها لأغراض الاستكشاف ونذكر فى هذا المجال بوجه خاص المستشرق ماكس فرايهر فون أوبنهايم Max Freiherr von Oppenheim الذى عين عام ١٨٩٤ رئيساً لبعثة استكشافية إلى بحيرة تشاد، والذى أشاد فى كتابه «رابح ومنطقة تشـــاد»

٤) R. i. A.، ٤، ١٨٨.
٥) R. i. A.، ٤، ٢٠٢.
٦) R. i. A.، ٤، ١٨٨.

(Berlin 1902) "Rabeh und das Tschadgebiet" بأعمال بارت واكتشافاته(٧).

لقد قام بارت بتصحيح كثير من التصورات الخاطئة عن السودان. ولم يستفد من أبحاثه واكتشافاته حقلا الجغرافيا والاثنولوجيا فحسب، وانما أفاد الاستشراق من ذلك بنفس القدر. فلم يبحث أحد من قبله تاريخ الإسلام فى السودان كما فعل هو. ولكن كتابه «رحلات فى افريقيا» لا يعتبر مصدراً لا ينضب بالنسبة للمؤرخ فحسب، بل وكذلك بالنسبة لعالم اللغة بين المستشرقين. ولو اعتبرنا الأمر من وجهة نظر البحث العلمى الحديث فان لدينا اليوم، وخاصة فى علم اللغة، معرفة تفصيلية اكثر دقة. وقد زادت المصادر الجديدة المكتشفة فى عشرات السنين التالية من معرفتنا هذه. ومن الجهة الاخرى، لا بد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن بارت أراد نتيجة الالحاح الشديد من جميع الجهات أن ينشر كتابه «رحلات فى افريقيا» فى أسرع وقت ممكن — فقد طبع عمله المكون من خمسة مجلدات بعد عودته بعامين، بل إن النسخة الانجليزية من مؤلفه ظهرت قبل ذلك. ولذا فان بعض الأمور التى تستحق اهتماماً اكبر لا تظهر إلا فى الهوامش.

ليس الغرض من هذه الدراسة سد الثغرات الموجودة فى تفاصيل بارت بطريقة منظمة، ولا تصحيح هذه التفاصيل حيثما يبدو ذلك ضرورياً. إذ يجب أن ينظر إلى عمل بارت أولا من زاوية عصره، وإنه لمن غير المجدى قياس هذا المؤلف بمقياس غير المقياس التاريخى. وسأقتصر فيما يلى على معالجة الحقلين الذين يعتبر استكشافهما على يدى بارت ذا أهمية قصوى بالنسبة للاستشراق، واعنى بهما: تاريخ الإسلام، وانتشار اللغة العربية فى السودان.

٢ — الدراسات الخاصة بالاسلام والمسلمين فى السودان

عند ذكر كلمة الاسلام، يجب أن نميز هنا أمرين مختلفين: الإسلام كدافع تاريخى سياسى، والإسلام كنظام دينى. ومنذ بدايته الأولى انطبع الإسلام بصلة قوية بالحياة الدنيا. فلم يكن الدين الجديد مجرد «صراط مستقيم» يسير عليه المؤمن بثقة وأمان إلى سعادة الآخرة وجنة الخلد فحسب، وانما تعهد بالاهتمام بحياة المؤمنين الدنيوية ونظم علاقاتهم ومعيشتهم الاجتماعية بنظم وقوانين دقيقة. وكانت المجتمعات الاسلامية الفتية منظمة تنظيما شديداً، كما أنها شكلت، بالنسبة للخارج على الأقل، جبهة موحدة — وصارت بذلك سلاحاً قوياً تجاه شعوب كانت وهى فى ذروة تطورها متماسكة تماسكاً ضعيفاً بفعل تقاليد قديمة، مما أدى الى انهيارها أمام موجة الفتح الاسلامى.

وتمت الفتوحات الاسلامية بصورة عاصفة فى شمالى أفريقيا التى اعتنقت دين الفاتحين بسرعة. وبلغ سلطان الفاطميين فى القرن العاشر من فلسطين حتى المغرب الاقصى. أما فى اتجاه الجنوب، نحو قلب افريقيا، فقد كان تقدم الاسلام ابطأ بكثير. وظلت ممالك سونغاى وغانا وكانم القديمة —كما ظلت غيرها أيضاً— فى مأمن من التغيرات السياسية الجارية فى شمالى افريقيا، تحميها صحار يصعب اختراقها. غير أن التجار والرحالين خلقوا شيئاً من الاتصال منذ القرن التاسع بين العرب فى الشمال والسكان السود فى داخل القارة الأفريقية. ولكن الغزوات الحربية لم تبدأ إلا بظهور المرابطين. وكان هؤلاء من البربر القاطنين فى الصحراء الكبرى من قبائل اللمتونه، التى أخذت تزيد من عنف غزواتها الحربية باسم الجهاد فى سبيل الله وتحت راية الدين الجديد. وأقام هؤلاء على امتداد الحدود الجنوبية للبقاع التى فتحوها لدين الإسلام حصوناً وروابط(٨) عسكرية، كانوا يتدربون فيها تدريباً دينياً وعسكرياً، وكانت تخدمهم كقواعد ينطلقون منها فى غزواتهم للبلاد المجاورة.

وحتى أيام حياة بارت كان بعض العرب فى هذه البقاع يتفاخرون بكونهم من نسل المرابطين، ويذكر بارت نفسه كيف أنه قابل عربياً زعم أنه سليل بربر اللمتونه المذكورين(٩): «... وبعد ذلك قابلتنا فئة اخرى من المسافرين، كان بينهم رجل لمتونى، وهو مغربى، مزيج من دم عربى وبربرى من قبيلة اللمتونه القديمة، التى، بعد أن كانت فى الماضى تشكل العنصر الرئيسى للمرابطين الأقوياء، استوطنت الآن فى مجموعات صغيرة على شاطئ المحيط الأطلسى.»

ويخبرنا بارت كذلك أن سلالة هذه القبيلة البربرية تعيش منفصلة عن بقية السكان، فى أماكن سكنية خاصة. وبلغ بارت أثناء ركوبه فى الصحراء أحد مرابع «المرابطين» ويقول حول ذلك(١٠): «وكنا قد قطعنا ميلين فى هذا

٧) لقد الغيت البعثة الاستكشافية لأسباب تكنيكية وسياسية؛ غير أن الكتاب يعتمد على أخبار الرحالين إلى افريقيا الوسطى الموجودين فى مصر.

٨) جمع (رباط) وهذا هو أصل تسميتهم.

٩) R. i. A.، ٤، ٢٣٦.

١٠) R. i. A.، ١، ٣٥٢–٣٥٣.

الوادى عندما نزلنا فى مكان فسيح مكشوف محاط بأشجار الأبيسكا الخضراء. وكان يقع فى الجانب الآخر من تين طرح عوده، وهى قرية المرابطين أو الأينسلمين، وهى تمتد فى صف طويل على إمتداد الهضاب المنخفضة عند بداية السلسلة الجبلية. وتتألف القرية من حوالى المائة منزل، وهى فى الغالب اكواخ بنيت من الأعشاب وسعف النخيل، بينما لم يبن إلا القليل منها من الحجر. ورغم صغرها، إلا أن القرية هامة بالنسبة للمواصلات بين شمالى أفريقيا ووسطها، تلك المواصلات التى لا تتم إلا بحماية اعتبار أولئك الرجال العلماء المتدينين وذلك بأمان يثير الدهشة إذا ما اعتبرنا الطبيعة الوحشية اللصوصية التى يمتاز بها سكان هذه البقاع ... ورغم أن الأينسلمين يسمون أنفسهم «أتقياء ورعين»، إلا أنهم لم يحرموا أنفسهم من حاجات هذا العالم؛ بل على العكس من ذلك، فهم يحافظون على حياتهم ووجودهم بطموحهم، ومكائدهم وتصرفاتهم العامة بحيث يمارسون تأثيراً هاماً على أوضاع البلاد.»

وفى مكان آخر يصف بارت خلف المرابطين المزعومين اولئك على الشكل التالى[11]: «وكانت ثياب اغلب الرجال بيضاء كذلك، ولكن اكثر صفة مميزة لهم كانت أن كثيراً منهم كانوا يرخون شعورهم فى جدائل طويلة. وهذه علامة على أنهم من الأينسلمين، أو المرابطين (أى الأولياء)، وهى صفة يدعونها لأنفسهم رغم عاداتهم البعيدة عن الصرامة والتزمت. ورغم أنه لا مدرسة لهم، إلا أنهم فخورون بتنصيبهم معلماً فى مسجدهم الذى لا حاجة به أن يكون فخماً عظيماً.»

ولكن لنعد من النسل إلى المرابطين الاصليين فى القرن العاشر الذين خضعت لغزواتهم وما تلاها من غزوات ممالك سونغاى وغانا وكانم القديمة. واعتنق رعايا هذه الممالك الوثنية العقيدة الجديدة — رسمياً على أى حال — سواء أتم ذلك بالاختيار أم بالقسر أم بالانتهازية. ونحصل على خبر حول ذلك فى تاريخ البربر[12] لابن خلدون[13].

وبحث بارت باهتمام وعناية كبيرين التاريخ المتحرك للممالك القديمة فى السودان واثبت جداول إجمالية ادرجت فيها الاحداث التاريخية فى السودان الغربى من أول أخبار المصادر التاريخية حتى العصر الحاضر بشكل واضح شامل.

المصادر: واستخدم بارت كمصادر لتاريخ السودان القديم أعمال المؤرخين والجغرافيين العرب بالقدر الذى كانت منشورة فيه فى عصره. وهى مؤلفات ابن حوقل[14]، والبكرى[15]، والإدريسى[16]، وابن بطوطة[17]، وابن سعيد[18] والوزان الزياتى[19].

وإلى جانب هذه الأعمال النموذجية فقد استخدم بارت كمصادر له مؤلفات «رحالى القرن الرابع عشر»[20] إلا أنه لا يذكر المؤلفين ولا عناوين الكتب مع الأسف.

إن ابحاث بارت فى تاريخ السودان ذات قيمة لا تقدر لأنها تعتمد إلى حد بعيد على مصادر مخطوطة لم تنشر بعد وكانت مجهولة فى اوربا تقريباً. وقد قام بارت بفحص النصوص ومقارنتها وبالتدقيق فى صحة معلومات الجغرافيين العرب وبتقديم افتراضات وتعليلات وتصويبات حيثما اعتقد بوجود تناقض أو اختلاف فى المعلومات. أما هذه المخطوطات فهى ما سبق وذكرناه: «تاريخ السودان»، و«تزيين الورقات بجمع بعض مالى من الأبيات»، و«الانفاق الميسور فى تاريخ بلاد تكرور».[21]

ولم تتح لبارت أثناء رحلته فى افريقيا امكانية دراسة المخطوطات فى جميع تفاصيلها. ولو أخذنا بنظر الاعتبار الظروف الصعبة التى احاطت به للتمكن من القاء النظر على هذه المخطوطات لدهشنا لاقتطافه منها وتقييمها بهذا التفصيل والتوسع. وهذا ما يفسر أيضاً الاخطاء التى وقع فيها بارت بسبب اسراعه فى الاطلاع على المخطوطات، وهى الاخطاء التى سنتعرض لها فيما بعد.

«تاريخ السودان»: — يكتب بارت فيما يكتب حول هذا المؤلف[22]: «قبل سفرى فى مناطق النيجر لم تكن تعرف أية معلومات تتعلق بتاريخ هذه البقاع المتسعة الهامة، باستثناء بعض الاوضاع المتفرقة القليلة التى جمعها الجغرافى الانجليزى الرفيع العلم والحاد النقد ويليام ديسبورو كولى William Desborough Cooley بكثير من النبوغ مما

---

١١) R. i. A.، ١، ٥٩٩.

١٢) النص مقتطف من الترجمة الفرنسية: Histoire des Berbères, Paris 1927, II, 110.

١٣) المتوفى فى ١٤٠٦/٨٠٨ – تاريخ الأدب العربى GAL، ٢، ٢٤٢.

١٤) المتوفى حوالى ٩٩٧.

١٥) المتوفى ١٠٩٤/٤٨٧، GAL، S I، ٨٧٥.

١٦) ١١٥٤/٥٤٨ – GAL، I، ٤٧٨.

١٧) المتوفى ١٣٧٩/٧٧٩ – GAL، II، ٢٥٦.

١٨) كما ورد فى أعمال ابى الفداء المتوفى ١٣٣١/٧٣٢ – GAL، II، ٤٤؛ وعند ابن خلدون؛ وعند المقريزى المتوفى ١٤٤٢/٨٤٥ – GAL، II، ٣٨.

١٩) المعروف بـ«ليو أفريكانوس»؛ المتوفى حوالى ١٥٥٠ – GAL، S II، ٧١٠؛ ويرجع بارت كثيراً إلى كتابه: „Descrittione del l' Africa".

٢٠) R. i. A، I، ١٥.

٢١) قام بنشره C. E. J. Whitting فى لندن عام ١٩٥١.

٢٢) R. i. A.، IV، ٤١٤ وما تلاها.

أوجزه واستقاه استاذى ومعلمى الممتاز كارل ريـــتر Karl Ritter من البكرى، وتاريخ ابن خلدون، ورواية ليو الغامضة المشوشة عن الإيشيا الكبير ومن تلميح موجز جداً عن احتلال مولاى أحمد الذهبى لتمبوكتو وجارو مما أورده بعض الكتاب الاسبان[٢٣]. ولكننى كنت محظوظاً جداً إذ سنحت لى فرصة الاطلاع على تاريخ مملكة سونرهاى الكامل ابتداء من اول آثار الوثائق التاريخية المسجلة حتّى عام ١٦٤٠ من تاريخنا الميلادى. ولكن الظروف حالت لسوء الحظ دون حصولى على نسخة كاملة من هذه المخطوطة التى تشكل مجلداً من حجم رباعى ضخم، وكان بوسعى فقط خلال الايام القليلة التى اتيحت لى للاطلاع على هذا المؤلف اثناء اقامتى فى غاندو أن اقتطف نصوصاً قصيرة من فصول الكتاب التى بدت لى الاكثر أهمية من الناحيتين التاريخية والجغرافية.

وكما تذكر المعلومات الاجماعية التى يدلى بها علماء بلاد النيجر فان سجلات سونرهاى السنوية هذه قد ألفها رجل كبير المنصب اسمه أحمد بابا تحت عنوان: «تاريخ السودان»، كما يذكر اسم هذا الرجل فى الكتاب بصيغة الغائب فقط. ويبدو وكأن يداً اخرى سجلت معلومات إضافية فى الكتاب، ولكننى لا أستطيع الإدلاء برأى اكيد حول هذا، حيث لم يتسع الوقت لى لقراءة القسم الأخير من المؤلف بما يستحق من انتباه وعناية.»

وفى مكان آخر يكتب بارت حول «تاريخ السودان»[٢٤]: «لقد وجه انتباهى إلى هذا المؤلف التاريخى فى بادئ الأمر صديقى عبد القادر فى سوكوتو ولكن دون أن يتمكن من اشباع فضولى. والآن امضيت ثلاثة أو أربعة أيام وأنا استمتع باقتطاف المعلومات والمقاطع التاريخية الهامة من هذا المؤلف، بحيث حصلت على فكرة جديدة تماماً حول التطور التاريخى للمناطق الممتدة على النيجر الأوسط، التى اتجه إليها تجوالى وكشفت أسفارى النقاب عنها وأثارت فى أكبر اهتمام حى. فقد أيقظ الكتاب أمام عينى وبخطوط واضحة جليلة سطوة مملكة سونرهاى السابقة التى لم أكن أفقه شيئاً عنها فى السابق، ولم آسف لشئ أسفى لعدم توفر الوقت الكافى لدى لنسخ المخطوط بكامله، بحيث اكتفيت باقتطاف المقاطع التى بدت لى الأهم من الناحية الجغرافية والتاريخية دون أن اتمكن من اعارة الاهتمام الكافى للترابط الخارجى بين هذه المقاطع.»[٢٥]

٢٣) Cooley, Negroland of the Arabs, 1841.

٢٤) R. i. A.، IV، ٢٠٢.

٢٥) المكان نفسه.

أما مؤلف هذا الكتاب فليس أحمد بابا[٢٦]، كما اعتقد بارت خطأ[٢٧]، وانما تلميذه السعدى من تمبوكتو[٢٨]. ويحتوى الكتاب اخباراً هامة عن شعوب السودان، السونغاى، والميللى والطوارق[٢٩].

تزيين الورقات: — إن مؤلف هذا العمل هو عبد الله[٣٠]، أخ غير شقيق للمصلح الكبير عثمان بن فوديو. وبعد وفاة هذا عام ١٨١٧ ورث عبد الله المناطق الغربية لمملكة فولبه. وتزيين الورقات هو موجز لتاريخ مناطق فولبه هذه. وعندما مكث بارت فى ربيع عام ١٨٥٣ فى سوكوتو وقعت بين يديه مخطوطة لهذا المؤلف. ويكتب حول ذلك[٣١]: «وخلال هذه الفترة كلها كنت اقضى اوقات فراغى بقراءة نصوص مخطوط اتاح لى أول اطلاع على تاريخ الجزء الغربى من مناطق فلانى هذه. أما المؤلف فهو عبد الله، اخو عثمان، المصلح، الذى حصل على الجزء الغربى من المنطقة المفتوحة كنصيب له. ومع أن الكتاب[٣٢]، الذى عنوانه «تزيين الورقات»، يحتوى بالإضافة إلى مادة دينية كثيرة، على بعض المعلومات التاريخية الهامة، إلا أنه لم يكف مطلقاً لارواء ظمئى الشديد إلى المعرفة.» وخلافا لهذا القول، فان المؤلف موجز تاريخى يعالج تاريخ مملكة الفول سوكرتو منذ عام ١٧٨٤، بينما لا تلعب المادة الدينية فيه، كما يقـول A. Brass[٣٣]، إلا دوراً ثانوياً مع الأسف.

الانفاق الميسـور: — إن هذا المؤلف التاريخى الذى كتبه محمد بيللو، أحد أبناء عثمان بن فوديو، كان قد نشر بصورة مقتطفات على يد A. V. Salame مع ترجمة انجليزية فى كتاب Denham-Clapperton: «قصـص الرحلات والاكتشافات فى شمالى ووسط أفريقيا، لندن، ١٨٢٦، كملحق على الصفحة ١٦٦.

٢٦) المتوفى بعد ١٠٦٦/١٦٥٦ — GAL، II، ٤٦٧ وما بعدها.

٢٧) راجع، بيكر: Becker, Zur Geschichte des östlichen Sudan, Der Islam I, 166.

٢٨) ذيل الديباج.

٢٩) بعد أن نشر المخطوط على شكل مقتطفات، كما سبق وذكرنا، قام O. Houdas بالتعاون مع E. Benoist بنشر العمل بكامله عام ١٨٩٨ مع ترجمته الفرنسية: (Paris, Publ. de l'Ecole des langues or. viv. XII, Documents arab. rel. à l'histoire du Soudan I). راجع كذلك GAL، II، ٤٦٨.

٣٠) المتوفى عام ١٨٢٩ — GAL، SII، ٨٩٤.

٣١) R. i. A.، IV، ١٨٨.

٣٢) قارن A. Brass المخطوطين الموجودين فى مكتبة خاصة ثم نشر وترجم اجزاء مقتطفة منهما فى مجلة Der Islam المجلد ١٠، الصفحات ١—٧٣ (١٩٢٠).

٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

“Narrative of travels and discoveries in Northern and Central-Africa”.

وقد اتيحت لبارت الفرصة فى سوكوتو أيضا لدراسة المؤلف بكامله. وهو يكتب حوله(٣٤): «بكثير من الجد سعيت إلى الحصول على كتاب بيللو وعنوانه: «الإنفاق الميسور فى فتح بلاد التكرور»، وهو الكتاب الذى أوصانى به بكثير من التوكيد صديقى الفقيه عبد القادر فى كتسنا؛ ولكنه لم يصل إلى إلا قبل مغادرتى المدينة ببضعة أيام. وعندها وجدت أن القسم الاكبر من محتوياته الذى يحمل أهمية تاريخية أو جغرافية ينطبق على الوثائق التى أحضرها الكابتن كلابرتون من رحلته الأولى والتى قام السيد سالام بترجمة جزء منها كملحق لقصة تلك الرحلة الهامة على الدوام.»

ومن المخطوطات العربية فان «تاريخ السودان» يعتبر أهمها جميعاً كمصدر لتاريخ شعوب السودان كما أن بارت قد اهتم بمعالجتها بتفصيل خاص.

واعتماداً على مؤلفات الجغرافيين والمؤرخين العرب تمكن بارت بوجه عام من تحديد موعد ومكان انتشار الإسلام فى السودان على وجه الدقة. فمنذ القرن التاسع ثبت أن الإسلام قد تغلغل فى بعض مناطق السودان. ولم يتوقف تغلغل الإسلام فى السودان حتى بعد ألف عام من هذا التاريخ. وتاريخ السودان زاخر بالحروب العقائديـــــة والاضطرابات التى كانت تشتعل بشرارة التعصب الدينى. وبوجه عام يمكن القول بأن الاسلام اصطحب معه تغيرات واضطرابات سياسية. ويصور بارت آخر ثورة دينية كبيرة أصبح شاهداً لتأثيراتها الثورية: وهى حركة عثمان بن فوديو الإصلاحية(٣٥).

لقد أدى مطلب الجهاد فى الاسلام إلى عيش سكان السودان الوثنيين فى اضطراب دائم. وتؤيد انطباعات بارت، الذى عاش بين القسمين من السكان، هذا الرأى. وقد أيد الإسلام إقامة دول على اسس سياسية واجتماعية موحدة. إلا أن سكان السودان الوثنيين كانوا مقسمين إلى قبائل وعشائر صغيرة، كانت متخاصمة فيما بينها فى الغالب بحيث لم تكن قادرة على مقاومة المسلمين. وكان هذا هو الموقف عندما ثارت الفولبه فى بداية القرن الماضى. ولكن قبل أن نتناول تاريخ السودان فى القرن التاسع عشر، نود أن نذكر شيئاً حول التاريخ القديم كما سجل فى تواريخ المؤلفين العرب.

٣٤) R. i. A.، IV، ١٨٨.

٣٥) R. i. A.، IV، ١٥٢ وما بعدها.

ومن أقدم الممالك الإسلامية فى السودان مملكة البورنو. ومن سجل بورنو التاريخى عرف بارت(٣٦)، أن أول ملك لهذه المملكة اعتنق الإسلام كان هوميه (أو أوميه)، ابن عبد الجليل. وقد حكم فى الاعوام ما بين ٤٧٩/١٠٨٦ و٤٩٠/١٠٩٧. وباعتناقه الإسلام فقد اسس اسرة مالكة جديدة. وقد وجد بارت هذه الملاحظة عند الجغرافى العربى المقريزى(٣٧): «وكان اول ملوكهم الذى اعتنق الاسلام محمد بن جبل(٣٨) بن عبد الله بن عثمان بن محمود بن ابى ...، وهم يزعمون أنهم من سلالة سيف بن ذى يزن.» ولذا فقد افترض بارت — على خطأ طبعاً، كما يقول بيكر(٣٩) — أنه حدث اختلاط هنا بين أول سيف فى الإسلام وملك بلالا الأول.(٤٠) والأغلب أن يكون محمد بن جيل هو هوميه (أو أوميه) بن عبد الجليل. وفوق ذلك فمن التناقض أن يكون اسم والد اول ملك اعتنق الاسلام اسما اسلامياً هو عبد الجليل.

«إن مملكة كانم، وهى فى الأصل جزء من مملكة بورنو، كان لها كذلك منذ القدم سكان كثيرون كانوا مسلمين فى الغالب».(٤١)

ومن أقدم الممالك القديمة أيضاً مملكة سونغهاى حيث أن البكرى يتحدث عن تقاليدها الإسلامية(٤٢). وحسب تاريخ السودان للسعدى فان تاريخ الإسلام فى مملكة سونغهاى يعود إلى بداية القرن الرابع الهجرى/الحادى عشر الميلادى.

وقد تسرب الإسلام إلى السودان من اتجاهات مختلفة: فبالنسبة لغانا نقله المرابطون من قبيلة اللمتونه وغيرها من قبائل البربر(٤٣) من الشمال. وفى الممالك القديمة حول بحيرة تشاد يحتمل كثيراً أن يكون الاسلام قد جاء من الشرق من نفس الطريق التى جاء منها البدو القادمين من جنوبى شبه الجزيرة العربية، كما جاء فيما بعد عبر مصر أيضاً من خلال طرق التجارة. وكانت الطريق إلى مكة تمر بمصر. وكما يذكر ابن خلدون(٤٤) فان مفتى غانا اتخذ عام ٧٩٦/١٣٩٣ طريق الحج التى مرت بمصر

٣٦) نفس المصدر، II، ٣٠٩.

٣٧) Hamaker, specim. catalog. p. 206؛ راجع Der Islam، ١، ١٧١.

٣٨) قل جيل ... كذلك بارت II، ٢٨٩.

٢٩) Der Islam، I، ١٧١.

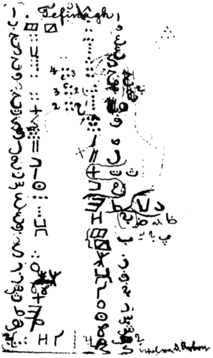
٤٠) راجع بارت II، ٣٠٩.

٤١) ١٥٩، Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 109.

٤٢) بارت، ١٧، ٤١٧.

٤٣) Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 64.

٤٤) نفس المرجع ص (١١٠).



◀ خريطة لمدينة «ماسينيا» Māseña، مركز الحكومة فى مملكة باغرمى، عام ١٨٥٢؛ على اليسار صورة تخطيطية كما رسمها بارت فى يومياته ١٨٥٢؛ على اليمين نسخة مصححة مطبوعة منها كما نشرت فى كتاب بارت حول سياحته.

حروف Tēfinagh للطوارق فى الصحراء الوسطى كما رسمها هاينرش بارت فى يومياته وقايسها بالحروف العربية. وهذه اليوميات محفوظة الآن فى باريس.

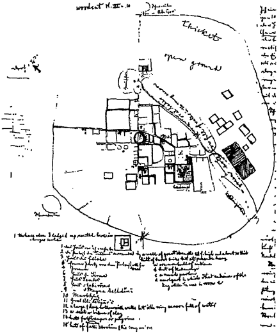
قبل بلوغ مكة. وكانت هذه الطريق نفسها طريق الحج المألوفة على زمن بارت أيضاً كما يؤكد لنا فى كتابه. وهكذا فبفضل فريضة الحج الدينية قامت بين السودان ومصر صلة وتبادل دائمين لم يساعد على تطوير التجارة بين البلدين فحسب، بل وأثر تأثيراً كبيراً على المستوى الفكرى والثقافى لشعوب السودان الإسلامية. وندرك هذه الصلة القديمة بمصر، كما يذكر بارت(٤٥)، من وضع مدينة كوكو Gögö، عاصمة سونغهاى، التى «كانت فى العهود الماضية تتألف من حيين منفصلين، أحدهما لعبدة الأوثان (على الشاطئ الغربى أو شاطئ كورما) والحى الملكى أو الإسلامى (على الشاطئ الشرقى، باتجاه مصر، المكان الذى جاء منه الاسلام وما صاحبه من مدنية)».(٤٦)
ولم ينتشر الاسلام فى السودان بالنار والسيف. بل كثيراً ما كان من الانفع لأهل البلاد أن يعتنقوا الاسلام؛

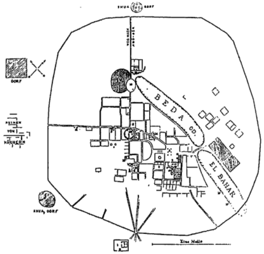
٤٥) R. i. A.، V، ٢١٨.
٤٦) نفس المصدر، ص (٤٣٤).

إذ أن من دخل فى الدين الاسلامى لا يمكن أن يتخذ أو يصبح عبداً. وقد جلب الاسلام معه مستوى معيشياً رفيعاً بحيث كان من هذه الناحية أيضاً جديراً باعتناقه. وهناك امثلة على أن سيرة بعض الرجال الشبيهين بالقديسين اكسبت الدين الجديد كثيراً من الأنصار. وكانت باغرمى قبل القرن الحادى عشر الهجرى/السابع عشر الميلادى منطقة وثنية تماماً. وكما يقول بارت(٤٧) فان انتشار الإسلام هنا تم بوجه خاص بفضل «شيخ من شيوخ الفيلاتا وقديس من بيد ديرى (قرية على مسافة ٩ أميال شرقى ماسينيا) كان له، رغم انفراده وعزلته، تأثير كبير جداً فى إدخال الإسلام إلى هذه البقاع».

ويعود الفضل فى نشر الإسلام فى مناطق واسعه إلى محمد بن عبد الكريم بن مرحيلى(٤٨). ويسميه بارت رسول بلاد

٤٧) R. i. A.، III، ٣٨٧.
٤٨) المتوفى ١٥٣٣/٩٤٠.





Plan der Stadt Mâsenâ.

1 Das Haus, in dem ich wohnte, hier auch in grösserem Massstabe dargestellt.
2 Der Palast des Sultans, umgeben von einer starken, 18 Fuss hohen und 10 Fuss dicken Mauer, aus Backsteinen gebaut, aber jetzt in Verfall.
a. Öffentliche Audienzhalle.
b. Hütte des Kadamânge.
c. Eintrittshalle oder als Sprechzimmer benutzte Hütte.
d. Hof, in welchem ich eine Audienz bei dem König hatte, während er selbst im Zimmer c sich befand.
3 Haus des Fâtscha.
4 Moschee.
5 Offener Platz vor dem Palast, mit Bäumen bepflanzt.
6 Haus des Sêrma.
7 Haus des Fîki Ssâmbo.
8 Haus des Tschirôma.
9 Haus des Mâina Belôdemî.
10 Marktplatz.
11 Grabmal von 'Ali Fendjâr, dem grossen Häuptling der Miltû, welcher zwei Jahre vor meinem Besuch der Stadt hier bei vorgerücktem Alter in hoher Achtung starb. Das Grabmal wird von einem Kûrna-Baum beschattet.
12 Eine grosse tiefe Einsenkung mit Brunnen, aber in der Regenzeit mit Wasser angefüllt.
13 Ein Sitz oder Diwan von Lehm „dâgali" auf Kanori, „deling" auf Tar Bâgrimma.
14 Hütten für gewöhnliche Fremde und Pilger.
15 Hütte des Fîki Ibrahim und seines Begleiters.
16 Haus meines weiblichen Patienten.
17 Küchen-Gärten.

الزنج الوسطى(٤٩). وكان صديقاً للسيوطى، من اعظم عباقرة الكتاب العرب واكثرهم تنوعاً فى حقول الثقافة(٥٠). ويكتب بارت(٥١) أنه اطلع فى تمبوكتو على رسالة طويلة من ابن مرحيلى يعالج فيها مسائل دينية. ومن المؤسف ان بارت لا يفيدنا بالمزيد عن محتويات هذه الرسالة التى يقول إن لها أهمية بالغة بالنسبة لتاريخ الاسلام فى السودان.

وكان ابن مرحيلى هو الذى أثر على ابرهيم ماكى، ملك كاتسينا، لاعتناق الاسلام(٥٢). وبعد ذلك بقليل دخل ملك وادای الاسلام أيضا.(٥٣)

وتنتهى مصادر بارت الأدبية مع «تاريخ السودان» عام ١٦٥٥. ولم يكن يعرف المصادر التالية التى يذكرها A. Brass(٥٤). وكان على بارت أن يعتمد بخصوص تاريخ السودان الحديث على الروايات الشفهية والانطباعات الشخصية.

وتشهد فى نهاية القرن الثامن عشر حركات وثورات دينية خطيرة النتائج. فبينما لاقى الاسلام فى دولة لوكونه استقبالا فاتراً وسطحياً(٥٥)، أشعل الدين الجديد بين الفولبه فى كوبر(٥٦) وأداماوا(٥٧) تعصباً شديداً ملتهباً.

وبعد مرور فترة قصيرة على بدء الحركة الوهابية الرشيدة فى جنوبى الجزيرة العربية، هبت الفولبه، وعلّهم متأثرون بالاحداث الجارية فى جنوبى الجزيرة العربية(٥٨). ولم يكن قد مضى على دخولهم الاسلام زمناً طويلا حتى بدأوا

٤٩) .R. i. A، IV، ٦٣٦.
٥٠) ٨٤٩/١٤٤٥ – ٩١١/١٥٠٥؛ GAL، II، ١٤٣ وما بعدها.
٥١) .R. i. A، II، ٨٣ (ملاحظة ٢).
٥٢) نفس المصدر، II، ٨٣.
٥٣) نفس المصدر، III، ٤٨٥ وما بعدها.
٥٤) Der Islam X.
٥٥) .R. i. A، III، ٢٧٠.
٥٦) نفس المرجع، IV، ٢٥٨.
٥٧) نفس المرجع، V، ٦٢٤.
٥٨) Hitti, History of the Arabs p. 741.

بنشره باذلين فى سبيل ذلك أقصى الجهود، حتى شنوا فيما بعد، عندما قويت شكيمتهم، حروباً دينية دموية، فى سبيل ذلك. وكان الرجل الذى تزعم الفوليه، والذى فتح عهد مملكة للفوليه، والذى اعتبره انصاره نبياً وخصومه مستبداً مخيفاً، هو المصلح عثمان بن فوديو(٥٩). وقد أيد أخوه عبد الله(٦٠) سياسته بخضوع وتفان زائدين، واستمر ابنه محمد بيللو على تلك السياسة وثبت دعائمها بتطرف أشد واعنف. وبعد أن نقل محمد ليبو الإسلام المجدد المصلح إلى قبائل الفوليه التى تقطن على ضفاف النيجر الأعلى(٦١)، أصبح الفوليه بوجه عام طلائع المجاهدين فى سبيل الاسلام(٦٢).

وقد شهد بارت هذه الأحداث ونتائجها بصورة مباشرة، ولذا فان كتابه (رحلات فى أفريقيا) "Reisen in Afrika" يعتبر مصدراً لا يقدر بثمن بالنسبة لتاريخ الاسلام الحديث فى السودان أيضاً. وكما تثبت روايات البكرى والوزان الزياتى (ليو أفريكانوس)(٦٣) فإن للإسلام فى السودان جذوراً عميقة جداً فى بعض اجزائه ولكنها ليست عميقة. وكما ورد فى كتاب بارت أيضاً(٦٤)، فقد كان الاسلام فى عهده أيضاً تقليداً ظاهرياً فى بعض الوجوه، ظلت العادات والتصورات الوثنية كامنة خلفه. وهناك حاجة إلى مثل كتاب ڤيلهاوزن Wellhausen «بقايا الوثنية العربية» Reste Arabischen Heidentums يعالج الموقف فى السودان. ويقدم بارت هنا عدداً كبيراً من الملاحظات تقع مهمة تنسيقها وايضاحها وتفسيرها على عاتق المستشرقين. ونذكر فى هذا المجال مثلا يشير إلى ضرورة إعزاء بعض ملاحظات بارت إلى اسبابها الدينية الثيولوجية الحقيقية: يوضح بارت بمثل(٦٥) «غرابة مبالغة سكان الصحراء المتمدنين هؤلاء فى اعتبار الحشمة الإسلامية. فعند التبول يبتعدون على مسافة كبيرة من الطريق ويجلسون القرفصاء إلى الجانب ويحفرون جحراً صغيراً فى الأرض.» والحقيقة أن ليس فى الأمر حشمة ولا مبالغة وإنما التقيد باتباع مطلب إسلامى قديم يقول بأن يجلس المرء «لقضاء حاجاته فلا يقضيها قائماً»(٦٦).

---

٥٩) ١٧٩٤–١٨١٧؛ R. i. A.، IV، ١٥٢ وما تلاها؛ GAL، S II، ٨٩٤.

٦٠) المتوفى عام ١٨٢٩.

٦١) R. i. A.، IV، ٢٥٨.

٦٢) نفس المرجع، II، ٢٠٨–٢٠٩.

٦٣) نفس المرجع، IV، ٤٣٤.

٦٤) نفس المرجع، II، ٥١٥؛ III، ٣٣٥؛ III، ٣٦٥.

٦٥) R. i. A.، I، ٢٩١، ملاحظة.

٦٦) كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، القاهرة، ١٣٥٥/١٩٣٦، قسم العبادات، ص (٣٥).

وعند وصف فتاتين يقول بارت: «لقد ظهرتا بزى محتشم وذلك بارتداء مريلة من القماش القطنى المخطط حول أردافهما. ولا شك أن ذلك جرى بتأثير الإسلام»(٦٧). وتعود هذه العادة فعلا إلى تعليم إسلامى يوجب «على المكلف ستر عورته»(٦٨).

٣ – دراسات حول اللغة العربية فى السودان

لقد كان الإسلام واللغة العربية دوماً متصلين اتصالا لا يمكن فصم عراه. وبما أن القرآن لا يجوز ترجمته إلى أية لغة أخرى – خوفاً من الله وكذلك حفاظاً لطهارة الضمير تجاه كلام الله المنزل – فقد أصبح لزاماً على كل مسلم مؤمن أن يتعلم العربية إلى درجة تمكنه من فهم القرآن أو تلاوته على الأقل. ويكتب بارت عن الفوليه(٦٩): «من المؤسف أن إقامتى القصيرة لم تمكنى من مراقبة مستوى الثقافة بين هؤلاء المسلمين النائين، ومع ذلك فقد وجدت أثناء سفرى أن قراءة القرآن وبعض الكتب الرئيسية للاسلام(٧٠) ومعرفة جيدة للغة العربية المكتوبة منتشرة بين علية القوم بينهم. وبطبيعة الحال فلا توجد مدارس هنا، ولكنه يوجد فى القرى الاكبر رجل فقيه يتجه الشباب الذين يسعون للحصول على مزيد من المعرفة اكثر من مجرد ترداد بعض الصلوات، يتجهون إليه للقراءة والدرس على يديه، وكلما كان الافتقار إلى كتب اخرى اكبر كلما ازدادت حيوية استيعاب الكتاب المتيسر بين ايديهم بطبيعة الحال، ذلك الكتاب الذى يأخذ عليهم ألبابهم بلغته الشعرية العظيمة».

وفى تمبوكتو اتيحت لبارت الفرصة لحضور تدريس اللغة العربية وتعاليم الاسلام(٧١): «وخلال جزء من النهار قرأ الشيخ على تلاميذه مقاطع من حديث البخارى(٧٢)، بينما راح ابنه الصغير سيدى محمد يكرر درسه من القرآن بصوت جهورى، وخلال المساء راح التلاميذ يجودون عدة سور من القرآن الكريم بصوت موسيقى حتى ساعات الليل المتأخرة.»

وتحتوى ملاحظات بارت على اشارات هامة حول انتشار اللغة العربية آنذاك والتحديد المحلى للهجات المختلفة. وفى بعض مناطق السودان التى تكون غالبية سكانها

---

٦٧) R. i. A.، II، ٣٧٥/٣٧٦.

٦٨) كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، قسم العبادات، ص (١٤١).

٦٩) R. i. A.، II، ٦١١/٦١٢.

٧٠) المقصود بذلك كتب الحديث.

٧١) R. i. A.، IV، ٥٢٣.

٧٢) ١٩٤/٨١٠–٢٥٦/٨٧٠؛ GAL، I، ١٥٧ وما تلاها.

من المسلمين استحالت اللغة العربية إلى لغة عامية باستثناء استخدام اللغة الفصيحة للأغراض الدينية. وفيما يتعلق بلهجة سكان أكادس يكتب بارت(٧٢): «ان التعامل مع البربر قد مارس تأثيراً كبيراً، بحيث انتقلت من لغتهم كلمات كثيرة واندمجت فى التعابير المحلية هنا، بينما يبدو أن العربية لم يكن لها تأثير كبير، فيما عدا اسماء العدد المحلية التى اختفت ابتداء من «أربعة» فما فوق. ويظهر استخدام اسماء العدد العربية فى بعض اللهجات المحلية مدى تأثير التجار العرب والدور الذى لعبوه فى انتشار اللغة العربية. ويكتب بارت(٧٤) حول الكانورى، «لقد تخلوا عن كلمتهم المحلية التى تعنى «مائة» وهى «يبرو» واخذوا يستخدمون الكلمة العربية ميه.(٧٥)»

ومن الكلمات العربية التى نقلها التجار العرب المسافرون «ذراع»(٧٦) و«خلق»(٧٧) و«ودع»(٧٨) وغيرهما من التعابير التى تمثل وسائل الدفع والمقايضة.

وباعتناق الاسلام فقد ازداد اهتمام الفولبه باللغة العربية. ويقول بارت(٧٩) إن بعضهم كان يفهم اللغة العربية المكتوبة جيداً. ولكنهم لم يكونوا قادرين على التحدث بها.

ويكتب بارت الكلمات العربية فى الغالب بالحروف الألمانية مما يساعدنا على الحصول على فكرة تقريبية عن الخصائص الصوتية للهجات العربية فى السودان على عهد بارت. وحسب ذلك فقد كانت القاف العربية (ق) تلفظ كحرف (g) او جيم غير المعطشة بالألمانية(٨٠)، بما يشبه لفظ بدو الجزيرة العربية. ومن المؤسف أن بارت لم يكن دقيقاً عند كتابة الكلمات بالحروف الألمانية فى بعض الحالات.

ومن الأمثلة الموجودة فى كتاب بارت ندرك خاصة مميزة من خصائص اللهجات العربية فى السودان، وهى دمج (ال) التعريف مع الاسم المعرف بطريقة تسقط فيها الألف (ا) وتصبح اللام (ل) الحرف الأول للكلمة المعرفة. وهذا ما يحدث بالنسبة لقبيلة «الانصار» مثلا التى تدعى لنصار Lanssār.(٨١) ويحدث الشئ نفسه كذلك بالنسبة لكلمة "Loel" لول(٨٢). وهو اسم شخص عند مسلمى السودان، وتتحول كلمة «العقل» إلى "Lakal" و«الأخبار» تصبح فى لغة الهاوسا "labari"، وفى لغة سونغهاى "laabar"(٨٣).

وهناك فئة متكاملة من الوجهة اللغوية بين عرب السودان وهى الشوا Schūa، سكان بورنو العرب. ويكتب بارت(٨٤): «إن لهجتهم العربية متميزة جداً، فبينما تتخذ لنفسها صفة الصفاء الاكثر بالقياس إلى اللهجة الشعبية الفاسدة فى المغرب وذلك بالمحافظة على صيغ الأفعال الكثيرة، الا أن لها طابعاً يلفت الانتباه فى بادئ الأمر بالتشكيل الحاد للكلمات واستخدام عبارة «كوتش، كوتش» بمعنى «على الاطلاق» بصورة دائمة — وكذلك كلمة «بركتك» — بحيث يحشرون هذه العبارات خلف كل ثلاث كلمات بصورة تثير الضحك».

وتزداد معرفتنا لسكان السودان العرب فى ذلك الزمن بوجه خاص بما نشره بارت من الشعر بالنص العربى مع الترجمة الألمانية فى المجلد الرابع من كتابه «رحلات فى افريقيا»(٨٥). أما هذا الشعر فقصيدتان لصديقه الشيخ البكاى. والقصيدة الأولى من بحر الخفيف، والثانية من بحر الطويل وكلاهما من بحور الشعر العربى القديم. ولا تعتمد القصيدتان الرائعتان على فن الشعر العربى القديم من الناحية الشكلية فحسب، بل ومن ناحية الموضوع والأسلوب أيضاً — وهذا دليل على مدى تمسك هؤلاء العرب الموزعين فى الخارج بتقاليدهم الثقافية وتراثهم الأدبى. وكانت درجة الثقافة بين العرب هنا متباينة بطبيعة الحال؛ ويذكر بارت(٨٦) كيف أن إحدى القصيدتين القيت بين يدى شيخ تمكلا وأتباعه ومدى التجاوب والصدى الذى حققته القصيدة لديهم «رغم أنه لا يمكن أن يحكم عليها إلا من كان متمكناً من اللغة العربية، بينما لم يفهم القسم الاكبر من القوم كلمة واحدة منها».

لقد كان بارت خبيراً عارفاً بالشعر العربى. وينم اسلوبه الخاص عن ذلك. فعند زيارته إلى أغاديس يصف صورة هذه المدينة بما يلى(٨٧): «كانت العقبان تنظر بألم وشراهة من نتوءات الأسوار المتهاوية المحيطة بالمكان؛ وكما كان يبدو فانها كانت تعانى من الافتقار إلى الطعام، لأنه، بعد أن خرج عدد كبير من سكان المدينة مع

٧٢) R. i. A.، I، ٤٥٨.
٧٤) R. i. A.، IV، ٦٣، الملاحظة.
٧٥) مائة.
٧٦) ذراع؛ نفس المرجع، II، ٥٣٦.
٧٧) خلق، ج (خلكان)؛ نفس المرجع، III، ٣٣٨.
٧٨) نفس المرجع، IV، ٢٩٢.
٧٩) نفس المرجع، II، ٥١٧.
٨٠) نفس المرجع، IV، ٥٥٤.
٨١) الأنصار.
٨٢) الأول
٨٣) راجع Vincent Monteil, L'Islam Noir ص، ٢٢٧.
٨٤) R. i. A.، III، ١٢٥.
٨٥) ص (٥٨٨) وما تلاها.
٨٦) R. i. A.، V، ٣٠٦.
٨٧) نفس المرجع، I، ٤٩١.

الجيش، أصبح نصيبها من نفايات الطعام اليومى لهؤلاء السكان قليلا يسيراً. ومن المحتمل كذلك أن بعض العقبان تبعت سكان المدينة؛ إذ أن هذه الحيوانات تدرك، عندما ترى جيشاً من الرجال المسلحين يخرجون إلى القتال، أنه سيكون لها من فتات الطعام هناك ما ستقتات به.» وهذه صورة معروفة من الشعر الجاهلى، وحين يقرؤها المرء لا يسعه إلا أن يذكر بيتاً من قصيدة مشهورة للشاعر الجاهلى النابغة الذبيانى(٨٨):

إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم
عصائب طير تهتدى بعصائب

لقد كان أدب سكان السودان من العرب أوسع وأغنى مما تيسر لبارت الاطلاع عليه. ولم نحصل فى اوربا على معرفة دقيقة حول هذا الأدب إلا عندما وقعت مخطوطات ثمينة عام ١٨٩٤ بأيدى قوات الكولونيل وفيها بعد الجنرال آرشينار Archinard. وقد أصبحت هذه المجموعة الكبيرة اليوم ملكاً للمكتبة الوطنية فى باريس. ويوجد بين هذه المخطوطات عدد من مؤلفات المصلح عثمان بن فوديو، وابنه محمد بيللو، وأخيه غير الشقيق عبد الله بن محمد والأمير الحاج عمر. وفى مقال نشره Georges Vajda بعنوان: «مساهمة فى معرفة الادب العربى فى افريقيا الغربية(٨٩)» "Contribution à la connaissance de la littérature arabe en Afrique Occidentale". أورد قائمة وشروحا موجزة لمخطوطات المؤلفين المذكورين العربية الموجودة ضمن المجموعة.

وأخيراً فاننا نود أن نشير إلى التعابير الاختصاصية العربية الكثيرة من دنيا النبات فى السودان والمنتشرة فى جميع فصول كتاب بارت. ومن يهتم بالذات بعلم النباتات والعقاقير عند العرب سيجد معلومات قيمة فى كتاب بارت. واود أن اذكر هنا بعض هذه الأسماء فقط: «الدوم» "Dum" (Cucifera Thebaica—Thebanpalm; I, 419); "Chaskanīt" (Pennisetum distichum — «الحسكنيت» I, 427)

«الهد» (I, 591) «حب العزيز» (Erdnuss — II, 463)؛
«الجاوى» (Benzoe-Gummi — II, 595)؛
«بوركبه» (Panicum colonum — III, 52)
«شجرة الجمل» (Avena Forskalii — II, 52)

«أم البركة» (III, 52) «أبو ديجه» «شجرة ذات ثمر يشبه المشمش — III, 313»
«اللبان» (Benzoin, III, 329)
«العرديب» (Tamarinde — III, 400)
«حب الملوك» (III, 400) «المست» (Zea Mays).

لقد عرضنا حتى الآن مساهمة بارت فى الدراسات الشرقية بايجاز. ومن هذه الأمثلة يدرك المرء مدى معرفته الواسعة فى مختلف حقول علم الاستشراق الذى كان لا يزال ناشئاً فى ذلك الزمن. وبغض النظر عن بعض الاستثناءات فإن الاستشراق لم يول ما يستحقه من اهتمام حتى الآن. ولعله كان سينفى عن نفسه بتواضع صفة «المستشرق» كما كان يعتقد بأنه لا يصح أن يعتبر عالماً طبيعياً أو عالم فلك(٩٠). وفى الحقيقة فانه يستحق هذه الصفة، وإن كان من الصعب تصنيفه داخل نظام علمى معين من دون غيره. فقد كان بارت يمثل ذلك النوع من العلماء الذين لا يقسمون العلم إلى حقول خاصة وانما يضعون العلم كله دوماً أمام أعينهم ويقيمون الصلات بالأنظمة العلمية الاخرى — لقد كان عالماً كلياً متعدد المعارف (Polyhistor)، كما كان يعرفه عهد الرومانتيكية.

وكما هو الحال بالنسبة لكل علم، فان الاستشراق مهدد كذلك بخطر الاعتكاف والانعزال عن بقية الأنظمة والحقول العلمية. فالسودان، مثلا، ظل، بغض النظر عن التاريخ العربى، فترة طويلة على هامش الدراسات والأبحاث الاستشراقية. وحاول بارت منذ ذلك الحين مواجهة هذه العزلة، وذلك بنقله للأبحاث الاستشراقية من حدود الشرق إلى قارة جديدة، إلى عالم جديد، يحتاج إلى مزيد من التقصى والاستكشاف. ويجب أن تنطلق الأبحاث المقبلة فى هذا المجال من عمل بارت العظيم(٩١).

٤ — ملاحظات حول ما اقتطفه هاينرش بارت من مخطوطات المؤرخين العرب ودونه فى كتاب يومياته

فى أحد كتب يوميات الباحث هاينرش بارت الموجود حالياً فى المكتبة الوطنية فى باريس توجد بعض الصفحات المكتوبة باللغة العربية.

وتحتوى مقتطفات من كتابى «تاريخ السودان» لعبد الرحمن

٨٨) عاش فى النصف الثانى من القرن السادس — GAL، I، ٢٢.
٨٩) Journal de la Société des Africanistes, Paris, Tome XX, Fascicule I, 229—237.

٩٠) XVIII, I, R. i. A.
٩١) راجع بيكر Becker, Der Islam, I, 177.

بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدى[٩٢] وكتاب «تزيين الورقات» لعبد الله اخى عثمان بن فوديو. وبالمقارنة بكتابات عربية أخرى من خط بارت (كفواتيره وايصالاته) فاننا لا نرى مجالا للشك بأن المقتطفات من الكتابين المذكورين كتبت بخط بارت نفسه.

وتبلغ مساحة الصفحات المكتوبة ١٥ سم × ٨،٨ سم. أما الخط فهو مغربى. وتحتوى الصفحة الواحدة من النسخة المنقولة عن تاريخ السودان معدل ٣٦ سطراً، ومن النسخة المنقولة عن تزيين الورقات معدل ٢٨ سطراً.

وكان بارت يهدف إلى نشر هذه المقاطع من المخطوطين العربيين بأسرع وقت ممكن فى اوربا، دون الانتظار حتى انهاء رحلته الاستكشافية التى استغرقت عدة اعوام فى افريقيا الوسطى. وكان يرجو نشر المخطوطين بكاملهما بعد عودته. ولكنه لم يتمكن من ذلك لسوء الحظ، ومن المقطعين اللذين نسخهما على عجل فى كتاب يومياته، لم ينشر، على حد علمى، إلا تاريخ السودان للسعدى. وقد اعطى بارت المقطع العربى المنسوخ إلى المستشرق C. Ralfs، الذى نقله إلى الألمانية ونشره فى المجلد التاسع من مجلة جمعية المستشرقين الألمانية Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft[٩٣].

وقد نشر الكتابان العربيان بكاملهما فيما بعد: تاريخ السودان، نشر O. Houdas بمعاونة E. Benoist[٩٤]، وتزيين الورقات، نشر A. Brass[٩٥].

لقد نالت الأبحاث الأفريقية بمقدار متساو بالنسبة للجغرافى والمؤرخ والمستشرق، نالت دافعاً جديداً بفضل أبحاث ونشاط بارت. وبينما ظلت صورة أفريقيا التاريخية حتى الآن على الشكل الذى بدت فيه فى الأعمال التاريخية الكبيرة لابن خلدون وابن بطوطة وليو أفريكانوس، على سبيل المثال، فقد أدى «تاريخ السودان» إلى التعريف بفترات اخرى من تاريخ أفريقيا. ورغم أن بارت جاء بمقتطفات فقط؛ ولكنها كانت كافية لإعطاء دفعات جديدة للأبحاث الافريقية ما زالت تتغذى عليها حتى اليوم.

٩٢) بروكلمان GAL، II، ٤٦٧.

٩٣) „Beiträge zur Geschichte und Geographie des Sudan. Eingesandt von Dr. Barth," p. 518—594.

٩٤) Paris 1898, Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, Documents Arabes Relatifs à l'Histoire du Soudan, 326.

٩٥) Der Islam, 1920, X, 1—73: Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto.

ليس لمخطوطى بارت الذين وجدا من جديد قيمة تاريخية فحسب: وإنما يقدمان سلسلة من المعلومات المغايرة والإضافات إزاء المخطوطين الذين اعتمد عليهما Houdas و Brass فيما نشراه. فالمخطوطان اللذان استخدمهما بارت من جهة والآخران اللذان اعتمد عليهما Houdas و Brass من جهة أخرى جاءا من مصدرين مختلفين. ومما يؤسف له أنه لا بارت ولا هوداز يعطيان مزيداً من التفاصيل عن أصل المخطوطات. أما المخطوطان اللذان اعتمد عليهما Brass لكتابه المنشور فيعود اصلهما إلى حملة Frobenius الاستكشافية (F) ومجموعة المستشار السرى Meier من لايبزغ (M). وتتفق بعض الافتراضات التى قدمها Brass مع طريقة القراءة التى قدمها بارت فيما نسخه، بحيث تبدو هذه معتمدة على أصل أفضل. وبعض الاختلافات فى نص بارت هى اخطاء وقع فيها بارت بسبب العجلة الشديدة التى كان ينسخ بها، وبسبب الظرف الصعب الذى كان خاضعاً له أثناء ذلك.

يضم ما اقتطفه بارت من تاريخ السودان ٢٢ صفحة من كتاب يومياته، ثم يتوقف فى منتصف الكتاب تماماً[٩٦]. ويكتب بارت فى نهاية مخطوطه فى يومياته: «إنه خليق بكثير من المعرفة الاختصاصية»، إلا أنه يضيف عند اتصاله برالفس[٩٧]: «لقد كانت رواية انهيار مملكة سونراى هذه محزنة بالنسبة لى إلى درجة توقفت عندها عن مواصلة النسخ».

ومما يؤخذ على ما نسخه بارت أنه كان يقتطف فى بعض المواضع دون ترابط كاف. فكان يتوقف فى وسط الجملة ثم يواصل النسخ من جديد، حيث كان الأمر يبدو له اكثر نفعاً وجدوى، دون أن يترك ما يشير إلى انتقاله من موضع إلى آخر. وبسبب جهله بالنص الكامل فقد كان رالفس مضطراً إلى تقديم ترجمة ناقصة جداً، كان يرصف الجمل فى بعض المواضع دون أى ترابط أو تسلسل.

أما مقطع بارت من كتاب تزيين الورقات فيضم ما يزيد على السبع صفحات من كتاب يومياته. ويبدو هنا مزيد من الدقة فى الاقتطاف، كما أن الخط أوضح منه فى تاريخ السودان. وقد وضع هنا، كما وضع هناك أيضاً، خطاً تحت الأسماء العلم.

وتختلف المخطوطات التى اعتمد عليها بارت وبراس فى بعض الأسماء بسبب كتابة الأسماء غير العربية بالحروف

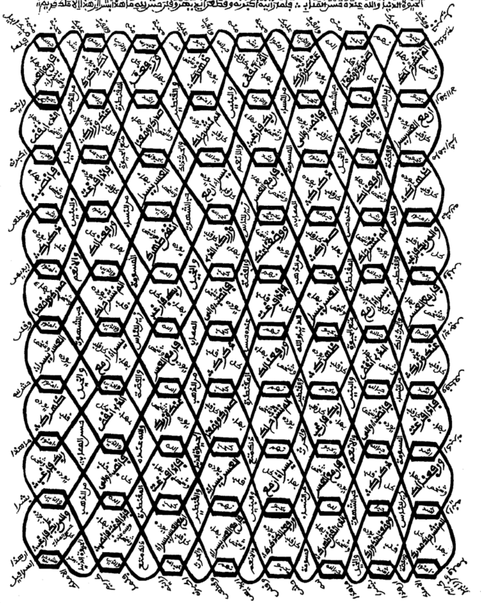
٩٦) طبعة Houdas، ص ١٥٨، سطر ١٢.

٩٧) ZDMG، IX، 594، ملاحظة 147.

تعويذة من « كانو » Kano (نيجريا)

تعويذة من « كانو » Kano (نيجريا)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي الكريم، فائدة المحبة الناس كلهم اجمعين رجالا ونساء صغيرا وكبيرا
ومن كتبه وشربه او علقه نصره الله ويفتح له ابواب الخيرات في الدنيا والآخرة ومن كتبه وشربه شفاه الله من كل مرض ومن
شربه مع العسل الابيض ثم قرأ سرا قل يرزقه الله الهيبة في عين الخلق ويرفعه الله في الدنيا ويرزقه رزقا حسنا ومن اراد
ان يجتمع الناس عنده في بيع وشراء او غيره فليكتب هذا الخاتم وشربه او علقه يرى عجبا ان شاء الله مع هذه الآيات وهي
زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع
الحيوة الدنيا والله عنده حسن المآب .. فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم.



اللاتينية. فصوت ج (g) يعطى فى مخطوط بارت بحرف (ق) العربى، وفى مخطوطة F و M اللتين استخدمهما براس بحرف (غ) العربى (قوبر — غوبر).

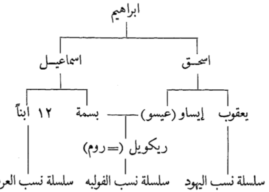
وفى كل من مخطوطة بارت وبراس فان النص يخلو من أبيات الشعر العربية المكتوبة بين فصول الكتاب، وكذلك من الشروح الخاصة بها. وفى مكان واحد فقط ينقل بارت شرحاً لأبيات لم ينسخها، ربما بسبب بعض الأسماء الجغرافية.

ويظهر النصان العربيان لدى براس من صفحة ٢٤ إلى ٢٦ بينما يظهران لدى بارت فى نهاية المقطع. ويخلو نص بارت، باستثناء بعض المواضع، من المقاطع العربية التى نشرها براس على الصفحات ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، و٢٣. وهى تشتمل فى الغالب على معلومات حول تاريخ الإسلام فى هذه الأجزاء من السودان وكانت بالنسبة لبارت، كما لاحظ هو، قليلة الأهمية.

وتبدأ مخطوطة بارت **بتاريخ نسب للفولبه غير معروف حتى الان** يجعل من روم، ابن إيساو، جد الفولبه الأصلى. ثم تتلو ذلك ملاحظات طريفة عن لغة الفولبه. واقدم فيما يلى النص الذى لا تحويه مخطوطة (F) ولا (M)، اقدمه بصورة مطابقة للأصل:

«هم توردب الذين جاؤا من فوت وهم فيما نسمع هم اخوان جميع الفلانيين ولغة الفلانيين لغتهم لأن عقبة بن عامر المجاهد الذى فتح بلاد الغرب زمان عمرو بن العاصى جد(؟) مصر وصل اليهم وهم قبيلة من قبائل الروم فأسلم ملكهم من غير قتال وتزوج عقبة ابنة ملكهم اسمها يج مغ فود الفلانيين جميعا هذا ما تواتر عندنا واخذنا عن الثقاة الذين يخرجون من بلاد فوت اعنى العلماء فتكلموا بلغة أمهم ولم يعلموا لغة أبيهم لقلة من يتكلمه هناك فى ذلك الوقت .... والأقرب انهم تعلموا بلغة أمهم وليست لتوردب لغة أصلية غير تلك اللغة والله اعلم وتعلمت(؟) ان الروم هو بن عيص بن اسحق بن ابرهيم عليهما السلام وامه نسمة بنت اسماعيل عليه السلام قال ذو النسبين فى كتابه التنوير: ولد اسماعيل عليه السلام اثنى عشر رجالا وامرأة واحدة عمن اولاده نشر الله العرب كلها فلما حضرته الوفاة اوصى الى اخيه اسحق ان يزوج ابنته نسمة من العيص فزوجها منه فولدت له الروم وكان الروم اصفر فسميت بنوه بنا الاصفر...»

لقد جعل المؤرخون العرب منذ القدم البطارقة اى ابراهيم واسمعيل على رأس تاريخ النسب العربى. ويظهر المثل أن الفولبه أيضاً اتخذت مع الإسلام عادة اشتقاق نسبهم من نظام النسب العربى التقليدى وذلك بخلق سلسلة نسب وهمية.



وكما تظهر شجرة النسب، فان تاريخ النسب العربى يماثل فى القسم الاساسى منه التقاليد اليهودية التى استقى منها. واسم نسمة العربى(؟) الوارد عند بارت قد يكون مماثلا لاسم بسمة اليهودى، حيث أن نقطة الباء قد تكون جعلت للنون خطأ. وقد يكون اسم عيص ʿĪṢ(؟) لدى بارت كتابة خطأ لعيسو (=Esau).

وبالنسبة للمكان الذى جاء فيه «وكان الروم أصفر» فهناك ما يشبه ذلك لدى هشام بن محمد الكلبى (المتوفى عام ٨١٩ أو ٨٢١ ميلادية) وهو من ثقاة التاريخ والأنساب العربية القديمة. وقد أشار لها كتاب الأغانى لابى فرج الاصبهانى (المتوفى ٩٦٧ ميلادية)، فى المجلد ١٢، ص ١٥٠. فهناك يجرى الحديث عن رجلين، قيس بن عاصم، وعمرو بن الاهتم، كان الواحد منهما يتهم الآخر أمام النبى محمد بأنه ليس من أصل عربى. و«زعم عمرو بن الأهتم أنه (أى قيس) انحدر من صلب الروم؛ فقد كان أحمر». وفى هذا المثل يتضح التقليد اليهودى كأصل استندت عليه الحادثة: فى كتاب التوراة باب ٢٥، جاء أن عيسو كان محمراً منذ الولادة. وبما أن أسماء الألوان السامية تتغير كثيراً فمن الممكن اعتبار «الأحمر» و«الاصفر» كقيم لونية متماثلة.

ترجمة: محمد على حشيشو

لمحات عن دور الهجاء في الأدب العربي

بقلم كريستوف بورجل

اذا ما تساءلنا عن تحديد الهجاء سهل وصعب الجواب فى آن واحد. فقد قيل ان الهجاء نقيض المديح، غير ان هذا التحديد شكلى لا يكاد يدل على اكثر من السباب الجافى، فى حين ان الهجاء يحتوى على التهكم والتنديد وغير ذلك.

لم يتغافل الادباء العرب الذين كتبوا فى الشعر عن تعداد درجات الهجاء، ففضلوا اللطيف منها على الجافى؛ قال ابن رشيق القيروانى احد كتاب القرن الخامس للهجرة فى كتابه «العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده»:

«وانا ارى ان التعريض اهجى من التصريح»

وقال عبد العزيز الجرجانى فى كتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه»: «فأما الهجو فأبلغه ما خرج مخرج التهزل والتهاتف وما اعترض بين التصريح والتعريض... فأما القذف والإفحاش فسباب محض، وليس للشاعر فيه الا اقامة الوزن». (العمدة، ج ٢، ص ١٧١) واما الدور الاجتماعى الذى يتأتى للهجاء فقد وصفه احد الشعراء من معاصرى ابن رشيق حين قال:

اذا لم تجد بدأ من القول فانتصف
بحد لسان كالحسام المهنــد
فقد يدفع الانسان عن نفسه الأذى
بمقوله ان لم يدافعــه باليـد

(العمدة، ج ٢، ص ١٧٥)

يظهر من هذه الكلمات والابيات ان ادباء العصور المتوسطة الاسلامية قد اعتمدوا على نظرية فى الهجاء ليست بعيدة عن النظريات الحديثة اذ أجمعوا على انه فرع ادبى غرضه النضال بالقلم واللسان وآلته — الى جانب السباب والفحش — التعريض والهزل والتهكم.

والمهجو قد يكون فردا او جماعة — كالقبيلة فى العصر الجاهلى وصدر الإسلام — او طبقة اجتماعية او حزبا سياسيا فى عصور اخرى، وقد يكون موضوع الهجو خصالا كالبخل والجبن والرياء مجرداً عن هجاء شخص معين، او اوصافا اجتماعية كالتحكم بالرعايا، او فساد الاخلاق والتنكر بالدين والعدل.

ولا يخفى ان مثل هذا الهجاء قديم العهد، ألفه شعراء اليونان وادباء العصور الرومانية الذين سموه satira، ومن هذا الاصل اشتقت الاسماء التى يحملها هذا النوع الادبى فى مختلف اللغات الاوروبية كـ Satire بالألمانية و satire بالفرنسية وهلم جراً. وقد لجأ شعراء كل العصور الى الهجاء او التنديد المتهكم الساخر كسلاح لنقد الفرد والمجتمع. لذا يتأتى للهجاء — هنا نعنى بالهجاء الـ Satire اى السخرية الادبية الانتقادية شعرا كانت او نثرا — دور مهم فى تاريخ الحضارات اذ انه يساهم فى تطورات المجتمع الداخلية ويحفظ للمؤرخ الاجتماعى صورة عنه تصدق بعد ما ينتقص منها عامل المبالغة.

بهذا نكون قد وصفنا الإطار الواسع الذى سنبحث فيه عن الهجاء نثرا وشعرا فى حقبات تاريخ الأدب العربى الثلاثة: الجاهلية، العصر الاموى والعصور العباسية واخيرا عصر النهضة.

١) الجاهليـة

يشكل الهجاء فى الشعر الجاهلى سلاحا وضع فى خدمة القبائل المتعادية وقد كان لكل قبيلة شاعرها يطعن بقبيلة العدو فيجيبه شاعر الاخرى بهجاء امرّ. وذلك قبل نشوب الحرب بالسلاح. وكان خوف بعض الناس من الهجاء اكثر من خوفهم من القتال اذ احيانا كفى الهجاء وحده ليحمل قبيلة او شخصا عارا لا يمحى. والبيئة الجاهلية اعتقدت بان اعادة شرف مهجو لا يتم الا على يد شاعر فاق هجاؤه من بدأ به. ومن هذا الباب ما اورده الجرجانى، قال:

«وقد عرفت ما كان من امر القبيلة الذين كانوا يعيرون بانف الناقة حتى قال الحطيئة

قوم هم الانف والاذناب غيرهم
ومن يسوى بانف الناقة الذنب؟

فنفى العار وصحح الافتخار وجعل ما كان نقصا وشينا فضلا وزينا» (اسرار البلاغة، نشرة هـ. ريتر، استانبول، ١٩٥٤، ص ٣١٩).

واعتقد بعض الناس فى الجاهلية ان للشعر وخصوصا الشعر الهجاء قوة سحرية واشار بعض الشعراء فى القرن الرابع للهجرة الى هذا الاعتقاد فى ابيات فى وصف قوة الهجاء:

والشعر نار بلا دخـــان وللقوافى رقى لطيفـــة
لو هجى المسك وهو أهل لكل مدح لصار جيفـــة
كم من ثقيل المحل سام هوت به أحرف خفيفـة

(اسرار البلاغة، ص ٣١٨).

ومما يشهد على دور الهجاء السياسى فى المجتمع الجاهلى ان رسول الله رغم كفاحه ضد اخلاق الجاهلية لم يمكنه الاعراض عن الهجاء فى الخصام بين المسلمين والمشركين ولذلك امر الشعراء الموالين له بان يهجوا خصومه وهدد الشعراء الذين هجوه بالقتل اذ قال مثلا لحسان بن ثابت «اهجهم — يعنى قريشا — فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام فى غلس الظلام!» (العمدة ج ١، ص ٣١، س ١٥ — ١٦).

وهذه الفعالية السياسية احتفظ بها الهجاء فى العصور الاسلامية وفى العصور الحديثة وان كان بصورة اخرى. اما الدور الذى لعبه الهجاء الجاهلى كعامل اجتماعى فهو انه وان كان اكثره سبابا وفحشا قد يعرب عن صورة المجتمع الجاهلى اذ يتناول بالذم ما عد من الرذائل فى ذلك العصر كالجبن والبخل وعدم الضيافة وانحطاط النسب واهمال الاخذ بالثأر، ويفيدنا سلبيا عما كان يعد من الفضائل او المروءة. كما ويقدم لنا شعراء الجاهلية اوصافا عن معايب جسمية. فلم يزل هذا العامل احد اركان الهجاء وان لم يستحسن ذلك الكتاب فى الشعر كقدامى بن جعفر وابن رشيق (انظر العمدة ج ٢، ص ١٧٤).

ومن باب الهجاء القبلى قول شاعر فى بنى سعد يسخر من كرههم للقتال وترجيحهم عليه امن العيش فى القفر الذى يصفونه فى اشعارهم:

كاثر بسعد ان سعدا لكثيرة
ولا تبغ من سعد وفاء ولا نصرا
ولا تدع سعدا للقراع وخلها
اذا أمنت ونعتّها البلد القفرا

وقال بشير بن ابىّ فى بنى جذيم هاجيا دناءة نسبهم:

لقد سمنت قعدانكم آل جذيم
واحسابكم فى الحى غير سمـــان

(كتاب الحماسة لابى تمام، نشرة فرايتغ، ص ٦٣٣ و ٦٧٠)

لا شك ان للهجاء الجاهلى ايضا قيمة ادبية تظهر فى كمال لغته كما وفى اوصافه الواقعية وان كانت بعض الاحيان على قدر غير قليل من البذاءة. فمن جهة نرى الهاجى يميل الى المبالغة فى وصف مهجوه ومن جهة اخرى نجده يراقب معايبه بعين حادة النظر. وهنا أورد قصيدة رجل هجا امرأته هجاءاً مرا قال:

نكحت آبنة المنتصر نكحة على الكره ضرت ولم تنفع
ولم تغن من فاقـة معدمـا ولم تجد خيرا ولم تجمـع
منجذة مثل كلب الهـراش اذا هجع الناس لم تهجع
مفرقـة بين جيرانهــــا وما تستطع بينهم تقطع
بقول رأيت لما لا تـــرى وقيل سمعت ولم تسمـع
فان تشرب الزق لا يروهـا وإن تأكل الشاة لا تشبع
فبئست قعاد الفتى وحدهـا وبئست موفية الأربـــع

(كتاب الحماسة، ص ٦٦٨).

وهذه صورة خالدة لبعض افراد الجنس اللطيف لن تستأصلها الايام ...

ولا يسعنا ان نختم قسم الهجاء الجاهلى دون ان نذكر اسم الحطيئة مرة اخرى، الحطيئة الذى اشتهر فى الادب العربى بالحطيئة الهجاء، ويقال انه هجا كل شئ ولما لم يجد شيئا يهجوه هجا نفسه. وذلك اذ تطلع الى بئر فرأى خلقته وانشد بيتيه المشهورين:

ابت شفتاى اليوم إلا تكلمـــا
فلم ادر لمن انا قائلــــــه
ارى لى وجها قبح الله خلقـــه
وقبح من وجه وقبح حامله

يرى هذان البيتان حافزا آخر لتعاطى الهجاء وهو حافز نفسى دل عليه علم النفس اذ اظهر ملامح غريزة تهجمية (Aggressionstrieb) فى كل انسان تعاونه على ركب المشاق فى كفاحه لكسب العيش. فاذا عاش الانسان فى ظروف صعبة او بيئة اجتماعية لا تسمح له بتلبية تطلبات شهواته الطبيعية دفعته هذه الغريزة الى الحمل على هذه الظروف والمسؤولين عنها — او من يظنه مسؤولا — ومتى عسر عليه هجاء المسؤولين (كالسلطان مثلا) هجا كل الناس وكل شئ كما فعله الحطيئة. ولا شك ان هذا العنصر النفسى راسخ فى الهجاء عامة إلا انه لا يكفى لجعله سلاحا ادبيا من قبيل ما وصفنا اعلاه.

بهذا نكون قد استعرضنا على عجل اوجه الهجاء الثلاثة، السياسى والاجتماعى والادبى. وفى سياق حديثنا سنحصر القول غالب الاحيان على اوجه الهجاء الاجتماعية.

٢) الهجاء في العصر الاموى والعصور العباسية

رأينا ان الهجاء الجاهلي مشبع بالسباب والافحاش وان لم يكن خاليا من الهزل والتهكم، مقتصرا على تقاليد المجتمع الجاهلي وسننه. اما فى العصور الاسلامية، ولاسيا بعد ان تمتع المجتمع بالطمأنينة والازدهار، فنجد فى الهجاء نثرا ونظما، قسما خصيصا به وقسما آخر حمل علائمه فقط كجزء متمم وفى كل هذين الفرعين درجات عديدة من التهكم او المزح او الهزل. وما يلفت نظرنا بالاكثر هو تعدد مواضيعه بحيث اضحى صورة تنعكس فيها تفاعلات البيئة الاجتماعية التى جمعت مدنيات عريقة احتك بها العرب بعد فتوحاتهم فى بلاد فارس وبلاد الروم وغيرها، كما ونجد فى الهجاء اثر انتقال الحياة الادبية من بيئة البدو والصحراء الى بيئة المدن والقصور، كما وانعكست فى شعر الحضارة الاسلامية تناقضات ذلك المجتمع. فنجد فى تهاجى دعاة القديم والمحدثين او ممثلى الريف والمدينة اميالا متعددة فى اطار ذلك السلام الاسلامى.

من هذه التناقضات التى لعبت دورا خطيرا فى الحقبة الاولى من الاسلام الخصام بين قريش فى مكة والانصار فى المدينة اذ ادعى كل منهما الفضل فى المجتمع الجديد:

اهل قريش لنسبهم وشرفهم، والانصار لخدمتهم للنبى بعد هجرته الى المدينة، وفرق هاتين الفرقتين فرق اجتماعى ايضا اذ كان اكثر اهل قريش تجارا واكثر الانصار أكارين. وهذه المتناقضات ظاهرة فى هجاء للأخطل التغلبى يندد فيه بعبد الرحمن بن حسان وقومه الانصار من بنى النجار، قال الاخطل:

خلوا المكارم لستم من اهلها
وخذوا مساحيكم بنى النجار
إن الفوارس يعلمون ظهوركم
اولاد كل مقبح أكار
ذهبت قريش بالمكارم والعلا
واللؤم تحت عمائم الانصار

(كتاب الاغانى لابى الفرج الاصفهانى، ج ١٣، ص ١٤٨)
ومن املح ما جاء فى وصف التناقض بين البدو والمدينة الابيات المشهورة لميسون بنت بحدل الكلبية نظمتها لما تزوجها معاوية الاموى وهو حينئذ والى الشام، قالت:

لبيت تخفق الارواح فيه
احب الى من قصر منيف
ولبس عباءة وتقر عينى
احب الى من لبس شفوف

وتستمر على هذه الوتيرة الى ان تهجو فى بيتها الاخير الخليفة نفسه فتقول:

وخرق (اى فتى) من بنى عمى نحيف
احب الى من علج عليف

ونجد الوقفة المضادة اى مدح المدينة وهجو البدو ممثلة فى شعر ابى نواس حين يقول فى مطلع قصيدة:

دع الاطلال تسقيها الجنوب
وتبكى عهد جدتها الخطوب
وخل لراكب الوجناء ارضا
تخب بها النجيبة والنجيب
ولا تأخذ عن الاعراب لهوا
ولا عيشا فعيشهم جديب
ذر الالبان يشربها اناس
دقيق العيش عندهم غريب
بارض نبتها عشر وطلح
واكثر صيدها ضبع وذيب
اذا راب الحليب فبل عليه
ولا تحرج فما فى ذاك حوب
فأطيب منه صافية شمول
يطوف بكأسها ساق اريب

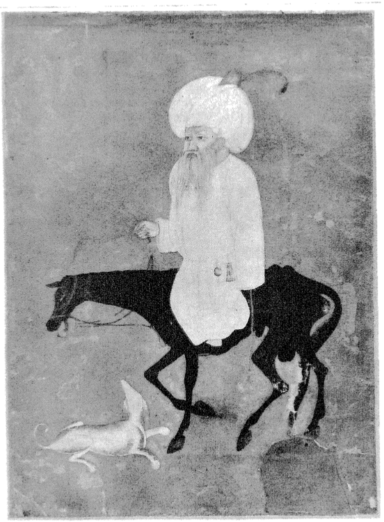
وهلم جرا (ديوان ابى نواس، مصر ١٣٢٢هـ، ص ٢١٢)
وكذلك لم يخل الشعر الأموى من ذكر التناقض بين الاديان فمنه ما قاله جرير هاجيا الاخطل والفرزدق ومتهما الفرزدق بأنه «تحنف كارها» اى لم يسلم عن خالص النية بل انه بسبب اتصاله بالاخطل وبنى تغلب يميل الى دين النصارى رغم ظهور الاسلام عليهم ويلوح جرير بآية القرآن جاء فيها: إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا (سورة النساء، آية ١٠٢).

قال جرير:

ان الفرزدق اذ تحنف كارها
اضحى لتغلب والصليب خدينا
ولقد جزعت الى النصارى بعد ما
لقى الصليب من العذاب مهينا

بهذا قد نكون ذكرنا شعراء العصر الاموى الثلاثة الذين تفوقوا على غيرهم فى باب الهجاء، وان اتبعوا غالبا طرق شعراء الجاهلية.

Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, رسم كاريكاتيرى لأحد الـدراويش بنرجيـلة وقوس، مصدره إيران، القرن السابع عشر.
Cambridge, Mass. USA. 1960. 197. Bequest — Estate of Abby Aldrich Rockefeller.



رسم كاريكاتيرى لأحد رجال الدين (ملا دو پيازه)، أغلب الظن أن مصدره الهند، القرن السابع عشر . Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA. 1950. 134. Purchase — Grace Nichols Strong, Francis H. Burr und Friends of the Fogg Art Museums Funds

*FRIEDRICH RÜCKERT * DER APOTHEKER*

Arzneikunst ist vom Wissen das Nutzbarste; du streich
damit umher bei Menschen im Fluge, Staren gleich.
Dazu stülp eine Mütze dem Kopf auf, hoch und rund
gleich einer Geierkoppe, die wiege tausend Pfund.
Dann sammle aller Orten dir mancherlei Schartek,
und große Bündel Kräuter für deine Apothek.
Dann knete Pflastermasse, aus dickem Saft gemengt,
und reibe Pulver und Salben, die man ins Auge sprengt,
und gib nach Lust ihm Namen, arabisch von Geschmack,
nenn Ampfer es und Kampfer, und nenn es Hack und Mack.
Und sag, dies komm von Indien, von Aden dies herbei,
und dieses aus dem Reiche der großen Tartarei,
und dieses hat im Meere von China seinen Sitz,
und dies im Land der Berber, drum heiß es Berberitz.
Siehst du nun einen Kranken an Wassersucht, so sprich:
Die Haut ist ihm geschwollen von einem Wespenstich;
wen kaltes Fieber schüttelt, sag: er hat eben Frost,
und wen das hitzge, sag: er hat sich verbrannt am Rost.
Welch Kranker dir mag kommen, sei bang nicht, und verschreib
ihm etwas, das dir einfällt, und schicks ihm in den Leib.
Wenn er genest: mein Mittel hat's Leben ihm verlängt,
und wenn er stirbt: vom Himmel war ihm der Tod verhängt.

رأينا فى الهجاء انعكاس بعض التناقضات الاجتماعية الناتجة عن احتكاك البيئات المختلفة وهنا نقطة ثانية اريد ان الفت انظاركم اليها اعنى الدور الذى لعبه الهجاء فى الخصام بين القديم والجديد. فبعض الشعراء يهجون اشياء وافعالا كانت من حرمات الجاهلية او مفاخرهم. هجا دعبل الامير مالك بن طوق من ذرية الشاعر الجاهلى عمرو بن كلثوم لادمانه بالفخر بنسبه قال:

الناس كلهم يسعى لحاجتـــــه
ما بين ذى فرح منهم ومهموم
ومالك ظل مشغولا بنسبتـــــه
يرم منها خرابا غير مرمــــــوم
يبنى بيوتا خرابا لا انيس لهـــا
ما بين طوق الى عمرو بن كلثوم

(شعر دعبل بن على الخزاعى، نشرة عبد الكريم الاشتر، ص ١٨٧).

فالفخر بالاجداد والنسب كان من دعائم الحضارة الجاهلية كما مر بنا، لكن ظهور الاسلام قلب هذا الاعتقاد واقر بان فخر الانسان اعتقاده بالحق وأعماله الصالحة.

كذلك الشجاعة والامتهان بالمصاعب والحروب، فهى وان بقيت فى الاسلام دليلا على مروة الرجل، اصبحت فى اعين بعض الشعراء تراثا باليا. فأبو نواس مثلا يفضل على التضارب بالرماح معارك كؤوس الراح، وكأنه يهجو الحرب مستعيرا وصفها لوصف المنادمة حيث يقول:

اذا عبى ابو الهيجاء للهيجاء فرسانا
وسارت راية الموت إمام الشيخ اعلانـا
وشبت واستقلت حربها تلهب نيرانـا
شببنا وقعنا لهوا بمن نهوى ويهوانـا
وابدت لوعة الوقعة اضراسا واسنانـا
جعلنا القوس ايدينا ونبل القوس سوسانا
وقدمنا مكان البند والمطرد ريحانـا
فعادت حربنا انسا وعدنا نحن خلانـا

ثم يختم القصيدة بقوله:

فهذى الحرب لا حرب تعم الناس عدوانا
بها نقتلهم ثم بها ننشر قتلانـــــــا

هذا ولا شك شعر سلمى غير انه للاسف قلما يحمل الناس على اجتناب الحرب.

وكدليل على تراجع بعض القيم التى كانت دعامة المجتمع الجاهلى ما قاله الطبيب الشاعر الاندلسى ابو الحكم الباهلى حين هجا قحة الضيوف كانها امر مقدور لابد منه، وبذلك طعن بوجه غير مباشر بالسخاء المصطنع المتأتى عن الضغط الاجتماعى والذى قد يؤدى الى افلاس المضيف، عنوان هذه القصيدة «معرة البيت» ومطلعها:

معرة البيـت على الانســـــان
تطرا بلا شـك من الاخـوان
فاصغ الى قول اخى تجريـــب
يأتك بالشرح على ترتيـــــب
جميع ما يحدث فى الدعـوات
وكل ما فيها من الآفـات
فصاحب الدعـوة والمســـرة
لا بد ان يحتمـل المضـــرة

وجاء فى وصف الضيوف

ومنهم من فى يديه خفـــه
اذا رأى شيئا مليحا لفـــه
مُنَيْدِلا للكم او سكينـــه
او طاسة التكعيب او قنينـــه

وان تقع عربدة هنـــاك	فليس يشقى فيهم سـواك
تنكسر الاقداح والقنانى	وكلما لاح من الاوانى
وان تأدى الامر للجيران	رموه بالزور والبهتـــان
ثم شكوه عاجلا للشحنـــه	وربما تمت عليه محنـــه
ويربح الانسان سوء سمعه	لا سيا ان كان ليل جمعه

ثم قال:

واستغن عن بعض اثاث الدار
ان صار رهنا فى يد الخمار
ولا تبال - ويلك! - بالخساره
واكثر السرج على المنـــاره
ومن اراد منهم الرواحــــــا
فانه يستلب المصباحـــــــا
مستصحبا فى يده قرابـــــه
مملوءة يرضى بها اصحابـــه
ولا تفكر فى فراغ الزيـت
فكل هذا من خراب البيت

ثم يختم ارجوزته بهذه النصيحة المتهكمة:

فالشرب عندى فى بيوت الناس
احسن من هذا على القياس
وبعد هذا كله فالتوبـــه
اوفق ما دامت عليه النوبـــه

(ابن ابى اصيبعه، عيون الانباء، نشرة موللر، ج ٢، ص ١٤٩ — ١٥١).

يبدو من الابيات المذكورة ان الشاعر لا يهجو الضيافة بالعموم بل ما قد يكون فيها من افراط واسراف اذ لا يشك ذو عقل فى ان حسن الضيافة كان احد اركان المروة العربية ولم يزل.

ومما يسترعى انتباهنا فى هذه القصيدة الجو الواقعى الذى يخصها رغم ما فيها من المبالغة: والى جانب هذا الاسترسال فى اللغة الخالية من كل تصنع مما يفيدنا عن تطور الشعر من اطاره الجاهلى القاسى الغريب الكلام احيانا الى اشكال حديثة مختلفة تطابق اختلاف الشعراء واتباعهم تيارا من التيارات الشائعة فى ادب العصور العباسية مما غذى الخصام الناشب بين الشعراء، خصوصا المحدثين والمحافظين منهم، والذى له تاريخ مطول فى الادب العربى. ومن المشهور ان أبا نواس وغيره من الشعراء المحدثين هجوا النسيب القديم وسخروا من ذكر الاطلال المتجمد ونداء «قف (او قفا) نبك ...» الذى صار تراثا باليا منذ حين.

فراح أبو نواس يقول:

قل لمن يبكى على رسم درس
واقفا: ما ضر لوكان جلس؟!
وهلم جرا

او فى مطلع قصيدة اخرى:

عد عن رسم وعن كثب
وآله عنه بابنة العنب
وهلم جرا

وله ايضا:

يا ايها العاذل دع ملحاتى
والوصف للموماة والفلاة
دارسة وغير دارسات
وآنف هموم النفس باللذات
الخ

(ديوان أبى نواس، ٢٧٦، ٢١٦ و٢٢٣)

هذا ولم يتغافل الهجاء الحديث عن تصوير المجتمع الجديد بطبقاته المختلفة من وزراء وكتاب وقضاة واطباء.

واول من اشتهر فى هذا الفن هو الجاحظ الذى الف رسائل فى ذم بعض هذه الطبقات او مدحها مثل رسالته فى ذم اخلاق الكتاب اوكتابه فى القيان وكمثل لاسلوبه المتهكم اورد هنا قطعة من الرسالة المذكورة:

«ان سنخ الكتابة بنى على انه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو فى معنى الخادم، ولم نر عظيما قط تولاها بنفسه ...

يجب للعبد استزادة السيد بالشكوى والاستبدال به اذا اشتهى. وليس للكاتب تقاضى فائته إذا ابطئ، ولا التحول عن صاحبه اذا التوى. فأحكامه أحكام الأرقاء، ومحله من الخدمة محل الأغبياء.

ثم انه مع ذلك فى الذروة القصوى من الصلف والسنام الاعلى من البذخ والبحر الطامى من التيه والسرف يتوهم الواحد منهم إذا عرض جبته وطول ذيله وعقص على خده صدغه ... أنه المتبوع ليس التابع، والمليك فوق المالك» وهلم جرا (رسائل الجاحظ، نشرة عبد السلام م. هارون، القاهرة ١٩٦٤، ج ٢، ص ١٩٠ — ١٩١).

ولضيق المجال اكتفى بذكر بعض الحرف من مصادر اخرى فاورد هجاء لاذعا فى الأطباء المحتالين. قال شاعر مجهول:

الطب احسن علم يستفاد فطر
بين الانام به مثل الزرازير
واجمع لذاك كراريسا منشرة
وجملة من حشيش مع عقاقير
واجمع معاجين من رب تخلطه
وآطحن سفوفا وأكحل العواوير
وسم ما شئت من اسما معربة
كالشند والمند والسرخا وخنفور
وقل من الهند جا هذا ومن عدن
هذا وهذا اتى من ملك فغفور
وذا من البحر بحر الصين معدنه
وذا من البربر المسمى ببربور
فان رأيت بالاستسقاء ذا ورم
فقل تورم من لسع الزنابير
ان اقشعر فقل برد عراه وان
يحم قل حره وهج التنانير
وان اتاك مريض لا تخف واشر
بما ترى من دواء دونه البورى
فان يعش قل دوائى كان منعشه
وان يمت قل اتاه حكم مقدور

(فاكهة الخلفاء لابن عربشاه، نشرة فرايتغ، ص ٦٣—٦٤)

والحريرى يصف فى مقامته الرحبية بصورة الهزل والمزح الوالى المتغافل عن وظيفته لولعه بحسن الفتيان اذ كان ذلك

الغلام الذى احضره ابو زيد السروجي بين يديه واتهمه بانه قتل ابنه «يخلب قلب الوالى بتلويه ويطعمه فى ان يلبيه، الى ان ران هواه على قلبه وألب بلبه. فسول له الوجد الذى تيمه، والطمع الذى توهمه، ان يخلص الغلام ويستخلصه وان ينقذه من حبالة الشيخ (يعنى ابا زيد) ثم يقتنصه ...»

وابو العلاء المعرى يسخر من النحويين الذين يفرطون فى تدقيق مسائل زيد وعمرو فى «رسالة الغفران» الشهيرة.

وثمة طبقة اخرى لم تسلم من لدغات الناقدين هم رجال الدين. واخص بالذكر منهم المحدثين الذين غالى بعضهم فى طلب حديث ما صحيح الاسناد ليبرر فعلا او قولا شك فيه. ومن هذا الباب نادرة لطيفة وردت فى احد كتب الادب القديمة وهى:

اجتمع محدث ونصرانى فى سفينة فاخرج النصرانى زكرة من خمر كانت معه وصب منها فى كأس وشرب. ثم صب ثانيا وعرض على المحدث، فتناوله من غير فكرة ولا مبالاة. فقال النصرانى: جعلت فداك، انها خمرة! فقال المحدث: من اين علمت ذلك؟ قال اشتراها غلامى من يهودى. فشربها المحدث سريعا وقال للنصرانى: ما رأيت احمق منك، نحن اصحاب الحديث نتكلم فى مثل سفيان بن عُيَيْنة ويزيد بن هارون. افنصدق نصرانيا عن غلامه عن يهودى؟! والله ما شربتها الا لضعف الاسناد!

(A. Fischer, Arabische Chrestomathie, 5. Aufl., Leipzig 1948, Nr. 6)

كفى هذا فى وصف بعض طبقات الرجال. والآن لنلتفت الى طبقة من النساء ايضا. فنجد فى كتب الادب القديمة مثل «كتاب التشبيهات» لابن ابى عون امثلة ممتعة من هجاء القيان والزامرات فى المجالس. قال ابن الرومى احد عباقرة الهجاء العربى يهجو قينة:

شاهدت فى بعض ما شاهدت مسمعة
كأنما يومها يومان فى يـــوم
تظل تلقى على من ضم مجلسهــا
قولا ثقيلا على الاسماع كالنـــوم
ظللت اشرب بالأرطـال لا طربا
عليه بـــل طلبا للسكر والنـــوم

(كتاب التشبيهات، نشرة عبد المعيد، ص ١٢٩)

وقال فى قصيدة اخرى:

واذا تغنت ترى فى حلقهـــا
كل عرق مثل بيت الارضـــه

(كتاب التشبيهات ص ١٣١)

وفى اخرى:

كل اثر فى ذلك الوجه نقش
كل شئ محا حلاها فزين   كل شئ وارى التراب ففرش
بدلت من ضفائر وقرون   شعر أنف فيه لفرخين عش
تتناغى وعودها بنهيـــق   كنهيق الحمار ناغاه جحش

(كتاب التشبيهات ص ١٢٨)

تنم هذه الابيات وكثير غيرها على ما كان للقيان من مر المصير بعد زوال شبابهن وذبول جمالهن. ولنقارن هذا بالاسطر التالية الظريفة من كتاب القيان للجاحظ:

«واكثر امرها قلة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة فى استنطاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه. وربما اجتمع عندها من مربوطيها ثلاثة او اربعة على أنهم يتحامون من الاجتماع، ويتغايرون عند الالتقاء، فتبكى لواحد بعين، وتضحك للآخر بالاخرى، وتغمز هذا بذاك، وتعطى واحدا سرها والآخر علانيتها، وتوهمه أنها له دون الآخر، وأن الذى تظهر خلاف ضميرها. وتكتب اليهم عند الانصراف كتبا على نسخة واحدة، تذكر لكل واحد منهم تبرمها بالباقين وحرصها على الخلوة به دونهم.
فلو لم يكن لابليس شرك يقتل به، ولا علم يدعو اليه، ولا فتنة يستهوى بها إلا القيان، لكفاه. وليس هذا بذم لهن، ولكنه من فرط المدح. وقد جاء فى الاثر: خير نساءكم السواحر الخلابات».

(رسائل الجاحظ، نشرة هارون، ج ٢، ص ١٧٥)

ولننتهز هذه الفرصة لنلقى نظرة عاجلة على هجاء النساء بالعموم، وهذا باب واسع وخطير فى الهجاء العربى. فأبو تمام كرس له بابا كاملا فى كتاب الحماسة كما وقال فيه كثير من الشعراء العرب فى كل العصور ابياتا ظريفة او دنيئة. كانت النساء تتهم بانهن اصل كل سوء، وقال احد الشعراء فى هذا المعنى:

ان النساء شياطين خلقن لنا
اعوذ بالله من كيد الشياطين
فهن اصل البليات التى ظهرت
بين البرية فى الدنيا وفى الدين

(الف ليلة وليلة، طبعة بولاق، ١٢٥٢هـ، ج ١، ص ٣٩٠)

كان هذا الرأى شائعا فى القرون الوسطى ليس فقط فى الاسلام بل وفى النصرانية ايضا وكلاهما متأثران

فيه باقوال بعض من فلاسفة اليونان كسقراط وغيره اذ تواردت كتب الحكم العربية كمختار الحكم للمبشر بن فاتك من اقاويل سقراط — وان كانت نسبتها اليه احيانا غير صحيحة — اقوالا مثل هذه:

«لا ضر أضر من الجهل ولا شر اشر من النساء» او: «من اراد النجاة من مكائد الشيطان فلا يطيعن امرأة. فان النساء سلم منصوب ليس للشيطان حيلة الا بالصعود عليه» وما شابه ذلك (عيون الانباء، ج ١، ص ٤٩).

فكيف يجرؤ فيلسوف كسقراط على التلفظ بمثل هذا؟ ولكن لكل انسان ساعة ضعف يبدى فيها رأياً احرى به ان يندم عنه بعد قليل.

هذا ويجب علينا الاشارة الى ان شعراء العرب كانوا فى ذات الحين امدح شعراء العالم للغيد. لكن موضوعنا هنا لا يسمح لنا بالالتفات الى النسيب والغزليات.

وختاما لهذا القسم لابد من الاشارة الى نوع من القصص الهجائية ليست مبنية على الذم بطبقة او مذهب فحسب، بل هى تنال المجتمع بكامله وهذا ما ندعوه «المهزلة الانسانية» كما نراها ممثلة فى الادب الأوربى فى «اسفار غوليفر» مثلا. ولا تبعد عن هذا النوع حكاية «الخياط والاحدب واليهودى والمباشر (اى الوكيل) والنصرانى» من كتاب الف ليلة وليلة. فهى لا تصف انساناً مفرداً فقط بل تتغلغل الى صميم نفسية كل انسان لترى ميله الغريزى الى التنصل عن كل مسؤولية.

ومن اروع ما جاء فى هذا الباب مقامات الحريرى التى نقلها المستشرق روكرت Friedrich Rückert فى القرن الماضى الى الالمانية مظهراً مقدار اتقانه لغة الضاد. (انظر «فكر و فن»العدد ٧) فبطل هذه المقامات ابو زيد السروجى بهلول، لكنه فى ذات الحين صورة لنفسية الانسان فى كل عصر. يلجأ الى مليح الاعتذارات ويتحايل على صعوبات الحياة فى وصف اعماله واعمال من حوله اذ يداريهم ويخادعهم ويثير فيهم مختلف العواطف ليعيش على نفقتهم — فى وصف هذه الاعمال وصف لمجتمع كل عصر وكل محتال.

وصورة المقامات بقيت لدى الكتاب العرب فى عصر النهضة آلة مستساغة لتصوير مجتمعهم كما سنرى فى القسم الثالث من مقالتنا.

القسم الثالث: الهجاء فى ادب النهضة

رأينا فى القسمين السابقين كيف ان الهجاء كان سلاحا فى ايدى الشعراء وضعوه فى خدمة غايات شخصية او اجتماعية. ومع ان هجاء الاشخاص والأعداء يغلب فى الادب العربى، لم نفرد له مكانة أولى كى يتاح لنا مجال التعرف الى هجاء منتقصات الانسان او سيئات الاحوال الاجتماعية دفاعا عن القيم الانسانية. فى عصور الانحطاط لم تقل مواضيع الطعن بل بالعكس تكاثرت. غير ان انحطاط الشعر والادب حال دون مخلفات هجائية جديرة بالذكر وطال السبات حتى جاء عصر النهضة. ولا عجب فى ان يستعيد هذا السلاح مضاءه فى الدفاع عن القيم وبث روح التجديد فى العالم الاسلامى للتحرر من قيود الانحطاط فى الداخل التى اثقلها تحكم المحتلين بالبلاد ومستعمريها.

يوافق دور الانحطاط عهد احتلال تركيا للبلاد العربية. فقد جمدت الحياة الادبية واكتفت بعلائم حياة تقليدية قوامها تلخيص مؤلفات سابقة او شرحها او التعليق عليها. غير انه لم تخفت فى هذا العصر بعض اصوات حملت على هذا السبات العميق قبل بزوغ فجر النهضة. فابن سدون المصرى هزأ من التعليقات التى جعلت احيانا السهل صعبا والواضح مغمضا بان الف شرحا مطولا لهذا البيت الطفلى

ابو قردان زرع فدان
ملوخيــا وبادنجــان

وقال فى كلمة «ابو»: «هذا فعل ناقص واصله أبوس قال الشاعر وهو انا

قالوا حبيبك وارى ثغره صلفاً
فما تحاول إن ابداه؟ قلت: ابو

حذفت منه السين وذلك لوجهين: الاول ليحصل الالتباس على السامع وهذا هو اليق بهذا الباب عند الادباء والاقرب الى السلامة من الواشين والرقباء، والثانى لأنها (اى السين) فى (حساب) الجمل بستين، والستون فى البوس إسراف عند البعض». (Kern, Neuere ägypt. Humoristen und Satiriker, Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen, Berlin, Jahrg. 9/1906, 2. Abt., S. 56).

ساهم عاملان رئيسيان فى مضاعفة فعالية الهجاء، هما انتشار الطباعة والصحافة من جهة وابتكار صور ادبية جديدة نتجت عن الاحتكاك بالآداب الاوروبية من جهة أخرى كما وعم هذا التطور ايران وتركيا وغيرهما من البلاد الاسلامية.

فقبل عام ١٩٠٠ صدر فى مصر مثلا عدد غفير من الصحف الهزلية التى حملت بالطعن والسخرية على السلطة المدنية

لا سيما على البريطانيين. ولم يشمل الهزء الاجانب فحسب بل وعمالهم ومشاركيهم لا سيما «المتفرنجين». فما ان تسلم محمد محمود باشا رياسة الوزارة فى مصر حتى صرح بأنه سيحكم بيد من حديد. آنئذ نشرت مجلة «ألف باء» الدمشقية مقالة افتتاحية بعنوان «الايدى الحديدية» جاء فيها «ان يد محمد محمود باشا هى اكثر من حديدية هى فولاذية. واحسن نتاج الفولاذ هو ما تخرجه معامل شفيلد فى انكلترا».

(Kampffmeyer, Arab. Dichter der Gegenwart, Mitt. Sem. Or. Sprachen, 31/1928, 2. Abt., S. 110/11).

ومن الطف ما جاء فى انتقاد المتفرنجين، أتباع المدنية الغربية اتباعا اعمى ما كتبه محمد المويلحى فى «حديث عيسى بن هشام» حيث جعل بطل مقامات الهمذانى يلاقى فى شوارع القاهرة احد الباشاوات من عهد محمد على ويجعلهما يطلبان ملك هذا الباشا الذى وضعه وقفا. فيتبعانه فى مختلف الدوائر الرسمية فى القاهرة مما يتيح للمؤلف فرصة وصف التأثيرات الاوربية وما حملت اليه فى مصر من انحطاط فى الاخلاق.

ليس كتاب المويلحى هجاء بالمعنى الحصرى إلا انه يحمل علائم السخرية فى اماكن عدة لا سيما فى وصف ابطال روايته وطبقات المجتمع المدنى كالمحامى والطبيب والتاجر وغيرهم.

ينتمى «حديث عيسى بن هشام» الى الادب الماضى بانتقائه صورة المقامة. غير انه يعدل فى المحاورات عن السجع القديم. وبعد نشره بسنين قليلة ظهرت اولى كتب الاخوين محمد ومحمود تيمور اللذين شقا طريقا جديدا للقصة فى الادب العربى. وكان كلاهما يسلك مسلك الادب الهادف الذى يعرف فى الغرب باسم Littérature engagée وهدف هذا الادب كما وصفه محمود تيمور فى مقالة بعنوان «مذهب الادب الهادف ومكانه من الادب الواقعى» هو دعامة اهداف العصر الراقية. اذ لكل عصر بعثة؛ وبعثة عصرنا فى نظر محمود — وفى نظرنا ايضاً — الحريـة: حرية البلاد وحرية الشخص وحرية الفكر. وآلة الادب الهادف هى الوصف الواقعى اذ ان اساس كل ترق وتقدم فى حياة الفرد والمجتمع، هى البصيرة بما ساء وفسد. وقد وقف اخوه محمد هذا الموقف ايضاً فجعل عنوان مجموعة حكاياته الأولى «ما تراه العيون». ويشير محمـود فى مقالتـه المذكـورة صريحاً الى اهمية الانتقاد المتهكم الغير مباشر فى الادب الهادف. ولقد ابدع الاخوان تيمور فى استخدام التهكم والهجاء لانتقاد المجتمع. وانا اكتفى بذكر قصة «فى القطار» لتبيان ذلك.

اورد محمد فى هذه القصة حواراً دار بين بعض المسافرين حول تربية الفلاحين ليحمل على الرجعية. فجعل المحاورين يجمعون على ان العلاج الناجح لتربية الفلاح السوط ولـذلك يـورد بعضهم حديثاً نبويـاً دعماً لهـذا الرأى. واذ يتصدى تلميذ كممثل للجيل الجديد لهذا الرأى يجيب الباقون مستنكرين: «وا حسرتاه، انكم من يوم ما تعلمتم الرطان فسدت عليكم اخلاقكم ونسيتم اوامر دينكم».

وفى قصة «خالة سلام باشا» يفضح محمود خبث احد الاغنياء الجدد اذ يصف جنازة فخمة اقامها لخالته التى لم يعبأ بها طيلة حياتها بل تركها تعيش فى الفقر. ولما ماتت راح يقيم لها جنازة ليتفوق على اترابه بالعظمة والفخفخة لأن الصحف ستذكر ولا شك تفاصيل المأدبة. ويبلغ التنديد بالرياء ذروته حين يختم محمود المقالـة الصحفية كما يلى:

«وكان الباشا حفظه الله باد عليه التأثر والاسى مما جعل الكل يواسونه بقلوب حنونة ...»

خلق محمود تيمور عدداً وفيراً من شخصيات قريبة من الحياة فى قصصه صب فيها الكثير من السخرية اللاذعة او لطيف التهكم، كالشيخ جمعة، المؤمن البسيط الذى يقول بعد سماعه ابياتا لأبى نواس: «هذا شعر سيدى عبد الرحيم يمدح الحضرة الالهية» او يعتبر المصباح الكهربائى سرا من اسرار الشيطان.

وفى حكايات اخرى يهزأ محمود من اعتقاد بعض الناس بالارواح كما ورد فى حكاية «عفريت ام خليل» او من كبرياء بعض الموظفين كما جاء فى «صديقى تلميذا وموظفـا».

لم يكن محمود تيمور فريدا فى هذا الفن وان كان اكثر الأدباء انتاجا فيه واشهر من ذاع صيته خارج الدول العربية اذ ترجمت مؤلفاته الى لغات عديدة. ولضيق المجال اكتفى بذكر بعض من اتبع هذا الطريق كابراهيم المازنى وطاهر لاشين وابراهيم المصرى واحسان عبد القدوس وميخائيل نعيمة ويحيى حقى وعلى مصطفى المصراتى، فكل منهم لجأ الى النقد والهزء وان لم يبلغوا كلهم درجة محمود تيمور.

اقف عند هذا الحد معرضاً عن ذكر شواهد هذا الفن الادبى التى شاعت ايضا فى المسرح والسينما والشعر الحديث لأتساءل عن الملامح التى تفردت بها القصة الهجائية

العربية ثم مابين الهجاء القديم والجديد من فرق وصفات مشتركة.

يمكننا القول بان القصة الانتقادية المعاصرة والهجاء القديم كلاهما يحمل طابع الواقعية والقرب من الحياة. فكم من هاج فى الادب القديم راقب عن كثب مهجوه، وكم نجد فى القصة المعاصرة من ملامح هذه الواقعية التى تشكل احدى دعائم الادب الحديث باسره. كذلك نلمس فى كل من الهجاء القديم والحديث لمس اليد كيف ان الادباء العرب قد آثروا الهزل والهزء والسخرية من عيوب الناس ومناقص الدنيا على البكاء والندب عليها.

ولكن ثمة فرق شاسع بين الهجاء القبلى والهجاء المعاصر الذى وضع نفسه هو ايضا فى خدمة وطنه، فكثيرا ما نادى الهاجى القديم بعيوب خصمه وندد به سواء اكانت القبيلة المهجوة اوالشخص المهجو على ما وصفه الهاجى ام لا، اى ان غرضه كان التشفى لا الاصلاح، بينما الهاجى او بالاحرى الناقد المعاصر مراقب سهر لمجتمعه، يحمل له مرآة فى يده، مرآة قد تمسخ الواقع احيانا، لكن غايته اظهار الحقيقة وحمل المجتمع على التعرف الى مساوئه واخلاقه، وعلى العموم نقد الاوضاع وتغييرها الى حالة افضل. وهنا تجتلى حدة نظر الادباء المعاصرين وتظهر شجاعتهم وتبدو مثلهم الاخلاقية العالية التى كثيرا ما اهملها شعراء الهجاء القديم، وليس عدد الادباء المعاصرين الذين حملوا مسؤولية تجاه المجتمع بقليل اذ وضعوا سلاحهم الادبى فى خدمة النهضة والسمو بادبها الى مرتبة الآداب العالمية.

ترجمة: غانم هنا

القصيدتان المنشورتان على ص ٤٧ و ٥٣ عبارة عن ترجمة شعرية قام بها فريدريش روكرت للقصيدتين الساخرتين المنشورتين على ص ٤٩ و ٤٤ طى هذا المقال.

*FRIEDRICH RÜCKERT * SATIRE AUS DER HAMASA*

Des Muntasar Töchterlein hab ich gefreit,
gezwungen und ungern, das schadete mir.
Sie hat nicht dem Mangel gesteuert im Haus
und hat mir die Unruh gebracht ins Quartier.
Sie grinset den Zahn wie ein bissiger Hund,
und schlafen die Leute, so wachet das Tier.
Sie regt unter Nachbarn die Zwiespalt mit Lust,
verunreinigt, was sie vermag, mit Begier,
durch Reden: „Ich sah!" was sie nicht hat gesehn,
durch Sagen: „Ich weiß!" — nicht bewußt ist es ihr.
Und trinkt sie den Schlauch aus, so löscht sie den Durst nicht,
und ißt sie das Schaf auf, nicht satt wird sie dir.
Und was ihr verboten ist, lässet sie nicht,
und stünden gezückete Lanzen dafür;
und stiege sie auf das Gebirge, so flöhen
die Gemsen gescheucht aus dem stillen Revier.
O schlimm, wenn sie sitzt mit dem Manne zu zwein,
und schlimm, wenn sie vollmacht mit Weibern das Vier!

هوفمنستال وألف ليلة

بقلم مجدي يوسف

دون الشاعر النمسوى الكبير هوجو فون هوفمنستال Hugo von Hofmannsthal (١٨٧٤–١٩٢٩) مقالة عن ألف ليلة وليلة قدم بها أول ترجمة ألمانية كاملة لهذا الأثر الشرقى العالمى، وهى التى أنجزها المستشرق الغنى عن التعريف «إنو ليتمان» Enno Littmann ونشرتها دار «إنـزل» Insel-Verlag عام ١٩٢٣. وقد لفت نظرى تناقض واضح بين بنية أقاصيص ألف ليلة وليلة كما تعرف عليها ووصفها لنا الأديب النمسوى فى تقديمه المذكور(١) وبنية إحدى قصصه التى كان قد ألفها فى مطلع شبابه ولم يتجاوز آنذاك الواحد والعشرين من العمر — فى ١٨٩٥ — واختار لها عنوانا يشير مباشرة إلى الليالى وهو: «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة»(٢) Das Märchen der 672. Nacht.

يصف هوفمنستال فى تلك المقالة التمهيدية ألف ليلة وليلة فيقول عنها «إنها أساطير فوق أساطير تذهب حتى الشقاوة والعبث، وهى مغامرات وملح تمضى حتى الهزل والقباحة؛ ثم هى حوار معقود من ألغاز وأمثال وحكايات ذات مغزى ومرمز تدور بالمرء حتى يلهث. غير أنه فى غمار هذا الكل لا تصير الشقاوة شقية، ولا القباحة دنية، ولا طول النفس باعثا على التعب» ... «ننتقل من ذروة الدنيا لأحقر من فيها، من الخليفة للحلاق، ومن الصياد الفقير لتاجر الأمراء، وإذ بانسانية تحيط بنا وترفعنا على موجة خفيفة عريضة، وبينما نحن بين أشباح، بين سحرة وعفاريت نحس وكأننا لم نبرح دورنا. إن واقعية لا غنى عنها تصور لنا النافورة والقاعة الرائعة يكسوها بلاط باهر وأم اللصوص العجوز يشغى رأسها بالقمل» ... «هنا أجسر طاقات الفكر وأشد نزوات الحس فى تداخل متعاشق، فى وحدة واحدة»(٣). فالى أى حد يتفق أو يتعارض هذا الوصف الذى يعكس ألف ليلة وليلة مع بناء قصة هوفمنستال التى دعاها:

«أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة؟»

تدور قصة هوفمنستال حول شخصية ابن تاجر موسر توفى أبواه وخلفا له ثروة طائلة تكفل له من العيش رغدا كبيرا، غير أنه ما أن بلغ الخامسة والعشرين من العمر حتى سأم حياة المجتمع، فأمر بغلق معظم غرف داره وأخلى طرف خدمه جميعا ما عدا أربعا منهم «عز عليه تعلقهم به وجوهر عنصرهم»(٤). ولما كانت لم تعد تراوده رغبة فى صحبة الأصحاب ولا فى رفقة امرأة مهما كانت على حظ من الجمال فقد انطوى على نفسه وآثر الانعزال عن الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا. إلا أنه لم يهب مع ذلك مواجهة الآخرين بل كثيرا ما كان يجول وحيدا فى الحدائق والمنتزهات العامة يتأمل فى صمت وجوه الأشخاص. كما أنه لم يقصر فى اعتنائه بنظافة بدنه ولا بجمال يديه وزينة داره. وأصبح يواتيه اهتمام دفين بالسجاد المعقود، وفاخر الحرير والنسيج، والثريات، والأحواض المعدنية البراقة، ومختلف الأوانى الخزفية على نحو غريب الشأن لم يألفه من قبل. ومن هنا «بدأ يرى بالتدريج كيف تعيش الحياة بكافة أشكالها وألوانها فى أوانيه ومقتنياته. وجعل يتبين فى الزخارف المتعانقة صورة سحرية لتعانق أعاجيب العالم» ... «ويتعرف على الخصام الدائر بين ثقل العواميد ومقاومة الأرض الصلبة، وعلى تطلع كل مياه إلى العلا، ثم انحدارها، وعلى غبطة الحركة وجلال الراحة، وعلى الرقص وحال الموت» ... «وعلى لون البحر الهائج ولمعان هدوئه، وعلى القمر والأجرام، والكرة الصوفية وحلقات التصوف بأجنحة السيرافيم النامية على جانبيها.

---

١) راجع الأصل الألمانى: Einleitung zu dem Buche genannt die Erzählungen der Tausendundein Nächte, von Hugo von Hofmannsthal, in: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, übertragen von Enno Littmann, Band I im Insel-Verlag, S. 7—15.

قارن أيضا ترجمتى العربية لمقدمة هوفنستال المذكورة بـ«فكر وفن» العدد الحادى عشر ص ٦٠ – ٦٤.

٢) راجع الأصل الألمانى لهذه القصة فى: Hugo von Hofmannsthal, Die Erzählungen, S. Fischer Verlag, 1968. S. 7—28.

٣) الحاشية رقم «١».

٤) الأصل الألمانى للأسطورة ص ٧.

حتى لقد انتشى بهذا الجمال الرائع ذى المغزى العميق طويلا ...»

«غير أنه كان يحس عدمية كل هذه الأشياء مثلما يحس جمالها؛ ولم تفارقه فكرة الموت على المدى الطويل بل كثيرا ما كانت تباغته وسط أناس يضحكون ويعجون، وكثيرا ما كانت تواتيه فى الليل، وأثناء تناول الطعام».

«ولما كان لا يعانى مرضا فقد كانت لا تأتيه فكرة (الموت) فى صورة مرعبة مخيفة، وإنما فى حلة مهيبة جليلة. وكانت تلح عليه أكثر ما تلح كلما انتشى بفكر جميل، أو بصورة شبابه الحسين ووحدة روحه. إذ كثيرا ما كان ابن التاجر يستمد اعتدادا كبيرا بذاته من خلال النظر إلى المرآة، أو التطلع إلى أبيات الشعراء، أو استعراض ما له من ثروة وفطنة. وما كانت تؤثر فيه الأمثال الدارجة ذات الطابع المتجهم. فقد كان يقول: «قدماك تسير بك إلى حيث تموت»، وكان يرى نفسه فى حسن ملك تاه أثناء الصيد وسط غابة مجهولة وراح يخطو تحت أشجار عجيبة الشأن تجاه مصير رائع غريب. وكان يقول: «إذا ما تم بناء الدار، حل الموت»، وإذ به يرى المنية تصعد حثيثا وهى مثقلة بغنائم الحياة فوق جسر القصر أو تلك الدار الحديثة القيام، بينما تحمل الجسر أسود مجنحة».

«وكان ابن التاجر يظن أنه يعيش فى خلوة تامة مع نفسه، إلا أن خدمه الأربعة كانوا يحيطون به كالكلاب من كل جانب. ومع أنه كان لا يتحدث إليهم إلى فى النادر فان شعورا ما كان يواتيه بأنهم يتفانون فى خدمته. بل أنه راح يفكر فى شأنهم بين حين وحين»(٥).

كانت مدبرة شئون داره امرأة عجوز، أرضعته ابنتها المتوفية حين كان فى المهد. وقد حرص ابن التاجر على أن يحتفظ بها فى داره، فقد كانت تذكره بصوت أمه وعهد طفولته الحبيب.

وقد استحضرت هذه العجوز إلى الدار، بعد استئذان ابن التاجر، قريبة لها فى الخامسة عشرة من عمرها. إلا أن هذه الفتاة كانت على حداثة سنها شديدة الانطواء على نفسها، تذعر من ابن التاجر كلما رأته وتتجنب نظراته. ومع هذا فما انفكت المرأة العجوز تؤكد لرب الدار أن قريبتها تفضل الاقامة فى بيته.

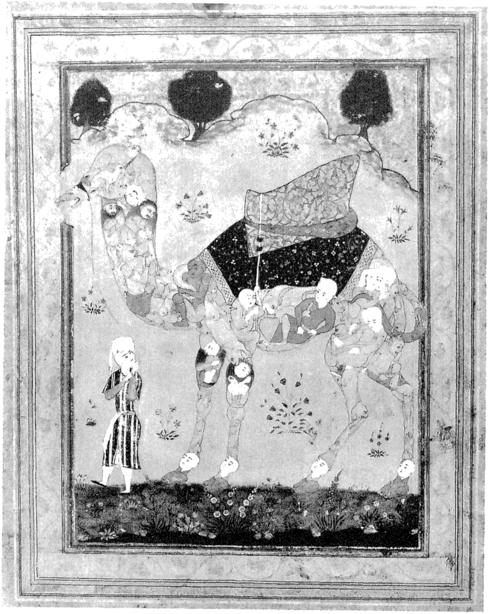
أما أحب الخدم إلى نفس ابن التاجر فكان ذاك الذى تعرف عليه للمرة الأولى فى حفل عشاء بدار مبعوث ملك فارس فى المدينة. فقد أقبل على خدمته فى كثير من الاهتمام والاحتشام والرعاية والاتضاع حتى أنه لفت نظر ابن التاجر إليه أكثر مما فعلت أحاديث سائر المدعوين. وكم كانت غبطة ابن التاجر حين صادف فى الطريق ذاك الخادم الذى اتجه إليه وحياه فى وقار، ثم عرض عليه أن يعمل فى خدمته. عندئذ قبله لتوه وأصر على ألا يقدم له الطعام شخص سواه. وقد بلغ هذا الخادم من التعلق بسيده والتفانى على راحته أنه لم يشأ أن يترك الدار فى ساعات المساء رغم السماح له بالترويح عن نفسه فى تلك الأوقات. وهكذا صار ابن التاجر يزيد بمرور الوقت اعجابا به وتقديرا لتفانيه.

ولان انفرد هذا الخادم بتقديم الطعام لسيد الدار فقد كانت تحمل صحون الفاكهة والحلوى وصيفة لا تزيد على الصغيرة سوى عامين أو ثلاثة من العمر. وكانت على نصيب وافر من الحسن والجمال يتمثل فى شفتيها وجفنيها، أما حركات جسدها وانثناءاته فكانت تبدو لابن التاجر وكأنها لغة مبهمة لعالم مستغلق ملئ بالأعاجيب. وإن تكن فتنة هذه الفتاة قد حركت فيه إحساسا صوفيا إلى الجمال إلا أنها لم تشعل فى جوانحه أدنى رغبة أو شهوة حسية.

وإذ أتى الصيف بحرارته القائظة فقد نزح ابن التاجر برفقة خدمه الأربعة إلى مقره الصيفى الذى اختاره على سفوح الجبال حيث دور الموسرين والأعيان. وهناك بينما كان يجلس فى حديقته يطالع أسفار الحروب والغزوات كان يشعر أن عيون خدمه مسلطة عليه، بل تتنفس من داخل صدره مما دفعه إلى التفكير فى نفسه على نحو مرهق لا طائل من ورائه.

وفى تلك الأيام جاءته رسالة من مجهول يحمل فيها حملة مسعورة على خادمه الأمين ويتهمه باقتراف جريمة شنعاء فى دار سيده السابق مبعوث ملك الفرس. وقد زاد صاحب الخطاب على ذلك بسيل من التهديدات الموجهة لخادم ابن التاجر وإن لم يشر، ولو من بعيد، إلى نوع الجريمة التى يتهم بها التابع الأمين ولا ما الهدف من خطابه ذى اللهجة الحادة. وما أن جعل ابن التاجر يقلب الأمر فى رأسه حتى اشتغل غضبا ولم يطق مجرد فكرة الاستغناء عن احد من خدمه الأربعة، وهم الذين التحموا به حتى صاروا جزءا من كيانه بحكم العادة وبحكم قوى أخرى خفية عليه. ومن ثم فقد شعر بالتهديد ينتقل إليه شخصيا وكأنما يطلب إليه أن يخرج على نفسه وأن ينكر عليها كل محبب إليها. هكذا قرر أن يمضى من بيته الصيفى إلى المدينة حيث يقيم المبعوث الفارسى بهدف أن يستعلم هناك على ما يوضح له هذه القصة المغلقة التى أثارته وأزعجته. ولم يعلم خادمه بنيته ولا بوصول الخطاب ومحتواه.

٥) مترجم عن الأصل الألمانى ص ٨ – ٩.



جمل مركب من عدة أشكال – يصور موتيف إحدى الأساطير. مصدره على الأرجح إيران، خراسان، القرن السادس أو السابع عشر. Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA. 1954. 57. Alpheus Hyatt Fund.

ولكنه عندما بلغ المدينة كانت الدنيا عصرا ولم يجد فى دار الديبلوماسى الفارسى أحدا يستطيع التحدث إليه بشأن الموضوع الذى حضر من أجله، فقرر أن يعاود المحاولة فى اليوم التالى على أن يأتى فى ساعة أفضل من النهار.

ولما كانت داره التى فى المدينة مغلقة، وجميع خدمه فى بيته الصيفى بالجبل، فقد صار عليه أن يبحث عن مأوى يقضى فيه ليلته وكأنه وافد غريب. وكالغريب أيضا راح يستكشف شوارع المدينة الرئيسية مع أنه كان يعرفها من قبل، حتى بلغ شاطئ نهر صغير جفت مياهه فى تلك الفترة من العام. ثم ازدحمت فى رأسه الأفكار وهو يسير وإذ به يجد نفسه فى درب تسكنه المومسات بحى من أحياء الفقراء. وقد جعل يمضى فى شوارع هذا الحى الذى لم يدر عنه شيئا من قبل حتى صادف حانوت صائغ متواضع لم يلفت نظره إلى معروضات نافذته سوى حلية قديمة ذكرته بمدبرة منزله العجوز. فأراد أن يبتاعها لها ووطأ الحانوت على هذا الأساس. إلا أن صائغ الفقراء حين رآه وعلى سماته وهندامه علامات الثراء حاول أن يعرض عليه سائر سلعه ومجوهراته عسى أن يبتاع المزيد منها، فما كان من ابن التاجر إلا أن زاد فاشترى سلسلة ذهبية ليهديها وصيفته الحسناء التى تقدم له أطباق الفاكهة والحلوى أثناء تناوله الطعام. ولم يبد بعد ذلك أى استعداد فى البقاء بالحانوت. وبينما الصائغ يطوى له الحليتين فى ورق حريرى ناعم وقع بصر ابن التاجر من خلال النافذة الوحيدة فى الدكان على حديقة خلفية بها بيتين لحفظ النباتات. وهنا شاعت فى نفسه رغبة ما فى أن يشهد ما فى هذين المشتلين من نبات. فعاونه الصائغ على تلبية مطلبه وتركه يجول وحده فى الحديقة التى بدت وكأنها مهجورة. إلا أن ابن التاجر ما لبث أن تبين فيها بعد فترة قصيرة وجه طفلة فى الرابعة من العمر يحملق فيه بغضب وحنق من وراء زجاج أحد المشتلين. وقد بعث ذلك فى نفسه ذعرا كبيرا لاسيما وأن ملامح الطفلة الصغيرة كانت على شبه كبير بسمات الفتاة الشديدة الانطواء ذات الخمسة عشر عاما. فتحرك لتوه يريد ولوج المشتل كى يرى تلك الطفلة التى راحت تعوقه بيديها الضعيفتين عن الدخول فما أفلحت. كانت قسمات وجهها تعبر عن حقد دفين موجه إليه مما زاده قلقا على قلق. وكى ينفض الذعر الكئيب عن نفسه راح يتحسس شعر الصغيرة يريد أن يربت على رأسها كما يفعل الأصدقاء، ولكنه ما لبث أن خطرت له استجابة بنت الخمسة عشر عاما حين عاملها بنفس المنهاج فى داره وكيف أدى ذلك معها إلى عكس ما كان يتمناه.

فسحب يده من على رأس ذات الأربعة أعوام وحاول أن يسترضيها ببعض قطع النقود الفضية التى تبقت معه، إذ كان لها رنين حسب أنه يرضى رغبة الطفلة فى اللعب. ولكن الصغيرة قذفت بالنقود تحت قدميه وانصرفت من المشتل غاضبة. وقد ظل يرتعد قليلا بعد أن ذهبت راجيا ألا تعود. فاذا ما تأكد من أنها غادرت الحديقة حاول بدوره أن يغادر المشتل. ولكن الطفلة كانت قد أغلقت الباب من الخارج. ولم ينفع طرقه على الزجاج فتيلا. وأخيرا عثر على مخرج خلفى أدى به إلى الطريق العام بعد أن اضطر أن يسير على لوح معلق فى الهواء وأن يواجه خطر الموت المحدق فى بقعة مهجورة كئيبة. ولكن الطريق العام كان مجرد زقاق ضيق قبيح بلغه ابن التاجر بعد أن نال منه التعب والارهاق كل منال. وراح يمضى من درب إلى درب وهو يعتقد أنه يسير فى اتجاه يؤدى به إلى حى الأغنياء، فقد كانت به رغبة عاتية فى الاستلقاء فوق مضجع مريح والذهاب فى نوم عميق. ولكنه بدلا من ذلك مر بثكنات الجنود. وأيقظته من أحلامه أصواتهم تناديه وإن لم يدرك ما تعنيه وإذ به يلتفت إلى فناء الثكنة وقد نزلت عليه خطوط الغسق فبدا فى غلالة حزينة. وكانت ترتص فى أحد جوانب الفناء خيول ترقد من تحتها جنود تغسل لها حوافرها. وكانت وجوه الجنود مصفرة وعيونهم متعبة، أما الخيول فكانت تبدو على عيونها المتكورة علامات الضيق والتبرم. وكان الحصان الأخير فى الصف أكثرها حنقا وأشدها رغبة فى العدوان. بينما استلقى من تحته جندى هزيل غائر الوجنتين يجفف له حوافره وذاك يحاول أن يعضه فى كتفه. فإذ رأى ابن التاجر هذا المشهد رق قلبه للجندى المسكين ورغب فى الترويح عنه بهدية ولو كانت من النقود. وراح يبحث فى جيوبه عن بعض العملات الفضية ولكنه سرعان ما تبين أنه كان قد عرض آخرها على الطفلة فى المشتل وإن فقدت فى الأرض بعد أن قذفت بها فى ازدراء. فتذكر أنه لا زالت لديه بعض القطع الذهبية من المال وأراد أن يخرج إحداها فسقطت من جيبه حلية المرأة العجوز تحت حوافر الحصان. إلا أنه ما أن طأطأ يريد التقاطها حتى تلقى ضربة قوية فى مؤخرة ظهره من حافر الحصان. وإذ راح يصرخ ويئن من الألم فقد نهض بعض الجنود فى تكاسل وحملوه من كتفيه وساقيه إلى غرفة من غرفهم المتواضعة التى يخيم عليها الظلام أكثر مما يخترقها النور، وهناك وضعوه فوق مخدع حديدى وطئ وانصرفوا ليتركوه وحده مع هلع الموت الذى كان أقسى عليه من آلام جسده بمراحل. عندئذ راح يلعن

خدمه الأربعة الذين ساقوه إلى هذه النهاية: تابعه الذى جاء بسببه إلى المدينة، ومدبرة داره التى أدت به إلى وطوء حانوت الصائغ، والفتاة الحسناء التى أراد أن يبتاع لها السلسلة الذهبية فأدى به المقام إلى الحديقة المهجورة، وذات الخمسة عشر عاما إذ شابه وجهها الغضوب ملامح الطفلة الصغيرة فى المشتل الذى ما استطاع أن يغادره إلا بعد لأى ومخاطرة أدت به فى نهاية المطاف إلى زقاق حقير ثم إلى التأرجح تحت حوافر الحصان.

«وفى مرارة شديدة راح ينظر شذرا إلى حياته السابقة وينكر على نفسه كل ما كان حبيبا إليها. فقد بلغ من كرهه لموته المبكر أن كره الحياة التى أدت إليه. واستهلك هذا الهياج الباطنى ما تبقى لديه من طاقة أخيرة، فوقع مغشيا عليه يترنح بعضا من الوقت فى سبات سقيم. وما أن استيقظ بعدها حتى أراد أن يصرخ فقد كان لا يزال وحيدا، لكن صوته لم يغادر حلقه. وأخيرا تقيأ مرارة فدماء، وقضى نحبه معوج القسمات متأزز الشفتين بينما لثته وأسنانه عارية تخلع عليه مسحة شريرة مستهجنة»(٦).

بهذه الكلمات ختم هوفمنستال «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد السمائة» لنسأل نحن أنفسنا: ما علاقة هذه القصة بالليالى الشرقية الأصلية؟

إننا لو ترجمنا قصة هوفمنستال بكاملها إلى العربية فلن يصعب علينا أن نميزها شكلا ومحتوى عن ليالى ألف ليلة. ومع ذلك فقد أراد هوفمنستال، وهو ابن ڤينا وشاعرها المدلل فى نهاية القرن الماضى، أن يرتدى عباءة الشرق وهو يروى لنا هذه القصة وإن تكن ملامحه ومشاكله وكافة مقومات شخصيته الغربية قد فرضت نفسها فرضا على مسار قصته وحددت من ثم قالبها وبدايتها ونهايتها. فلإن أردنا أن نفسر هذا الأثر الفنى الذى خلفه شاعر من أكبر شعراء اللغة الألمانية فما علينا إلا أن نتدارس الظروف التى كتب فيها هذا الأثر فهى وحدها التى تمكننا من وضع أيدينا على الأسس المادية التى نبدأ منها بحثنا.

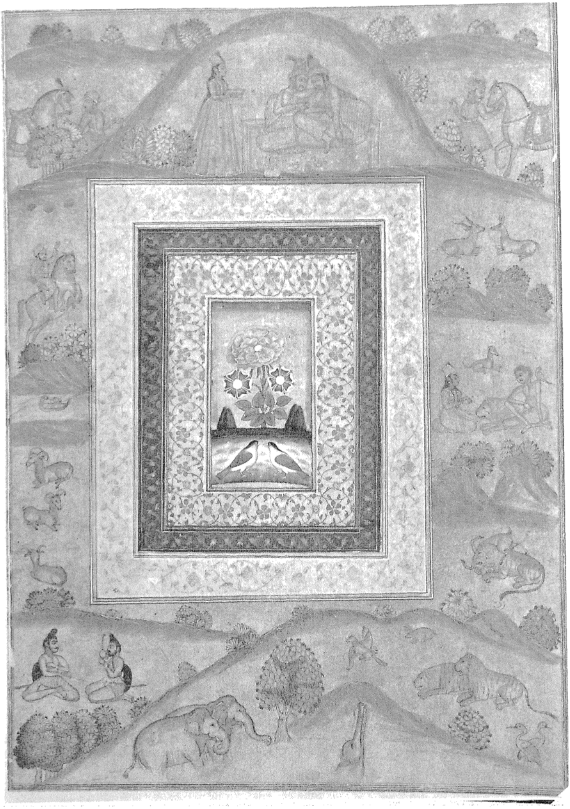
وضع هوفمنستال هذه القصة وهو لا يزال ابن الواحدة والعشرين. وكان قد انتهى لتوه من أداء خدمة عسكرية تطوعية فتحت عينيه، وهو ابن عائلة برجوازية موسرة فى ڤينا، على ما لم يره وما لم يدركه حتى ذلك الحين. فقد كان هوفمنستال عبقرية شعرية لمعت فى مقاهى ڤينا وصالوناتها الأدبية وما تعدى الثامنة عشرة من عمره.

وكان نظير «ابن التاجر» فى مستهل قصته: غنيا وموهوبا، صغير السن وإن يكن حكيما نافذ العقل والبصيرة. يعتز بصداقته ويخطب وده شعراء وأدباء كبار من أمثال الروائى النمسوى «آرتور شنيتسلر» Artur Schnitzler ومواطنه الشاعر «بير هوفمان» Beer-Hofmann والشاعر الارستقراطى النزعة صاحب النظرية الاستيطيقية المتعالية على الجمهور وحركة التاريخ «ستيفان جيورجه» Stefan George. وجدير بالذكر أن الأخير على تعاليه قد قدم نفسه لهوفمنستال الشاب فى مقهى كان يتردد عليه كثيرا آنذاك فى ڤينا ويدعى «جرينستايدل» Café Griensteidl وسارع بأن عرض عليه أن ينشر أعماله الشعرية فى مجلته التى كان يصدرها «جيورجه» تحت عنوان: «صفحات من أجل الفن» Blätter für die Kunst. وكان برنامجها، وهو البرنامج الذى سعت «حلقة جيورجه» George-Kreis فيما بعد إلى تنفيذه والسير على هداه، هو المحافظة على جمال الكلمة فى «معبد الفن» بعد أن أصابها ما أصابها من تحطيم أخص عناصرها الاستيطيقية. ولم يلتفت «جيورجه» ولا حواريوه إلى أن تحطيم جماليات الكلمة والفن السلفى عامة كان ضرورة حتمها انهيار طبقة اجتماعية — هى طبقة البرجوازية الكبيرة والاقطاع الأوربى — التى كانت تستأثر بحكم سيطرتها على وسائل الانتاج بكل أسباب الترف والمتعة الفنية «الرفيعة» بينما تنكر على سواد الشعب العامل أن يفهم تلك القيم الفنية أو يجرؤ على استيعابها وهو الذى لا يفضل إلا أكل الكرات والبصل؟!!!

ولم يكن «جيورجه» الذى كان بدوره حواريا من حواريى «مالارميه» Mallarmé يقف وحيدا فى نزعته الاستيطيقية المجردة فى أوربا آنذاك، فهذا هو «أوسكار وايلد» Oscar Wilde فى انجلترا مثال الفنان الأديب المتعالى على المجتمع والجمهور حبيسا فى قفصه أو معبده الفنى إلى أن يلقى جزاء تعاليه على الواقع المادى للتاريخ وينزل إلى قبو المجتمع الانجليزى — إلى السجن — بعد أن عاش (نجما) يسطع (فوق الجميع).

وينبها «ريشارد آليڤين» إلى تعليق هوفمنستال الشاب على سقوط «أوسكار وايلد»: «لا معنى لأن ننظر إلى الأمر وكأن مصير أوسكار وايلد وكيان أوسكار وايلد شيئان منفصلان عن بعضهما وكأنما باغته القدر كما يهجم وغد شرس لئيم على طفلة ريفية خالية الذهن تحمل على رأسها سلة بها بيض ... لقد كان يحس الحياة تهدده بلا انقطاع. ولم يكف هلع المأساة عن محاصرته. كان يتحدى الحياة

٦) المرجع السابق ص ٢٨.



Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA. 1957. 54. Anonymus Gift.

صفحة من ألبوم صور منمنمة، مصدره الهند، القرن الثامن عشر .

بلا توقف. كان يزدرى الواقع. وكان يحس كيف تنحنى الحياة لتثب فوقه من الظلمة»(٧).

دون هوفمنستال هذه الكلمات معلقا بها على رسائل «وايلد» من ظلام السجن De Profundis بعد مضى عام واحد على تأليف قصته «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد السمائة» التى بدا وكأنه يريد أن «يفسر بها مجرى الواقع مقدما على نحو غريب»(٨) (آليڤين). فما هو الذى دفع هوفمنستال إلى كتابة هذه الأسطورة وماذا أراد أن يقول بها؟

أشرنا من قبل إلى أن هوفمنستال قد أتى من أسرة مرفهة ثرية فى ڤينا أثناء النصف الأخير من القرن الماضى. وقد كان طبيعيا، وهو الشاعر الموهوب منذ نعومة أظفاره، أن يصبح ظاهرة مدللة من ظواهر أرسطقراطية الفكر والفن آنذاك فى عاصمة النمسا إلى أن حدث ما قشع القناع عن بصيرة الشاب هوفمنستال: فقد عاش فى فترة تجنيده تجاربا تتناقض تناقضا كبيرا مع واقعه الارستقراطى السالف الذكر. كان عليه وهو الفنان الجمالى المرهف الحس أن يعيش ويخبر حياة الوحل والتراب لا حياة الصالونات والمقاهى الفاخرة التى تعودها. وتفتحت عيناه على زيف ونقص تلك الحياة الجمالية المجردة التى كان يحياها ترفا وفكرا، والتى راحت تلهث وراءها طبقة معينة تصعد كالقشدة على وجه المجتمع وتصر على أنها الوحيدة المختارة لهذه الحياة المنعمة .. !

لقد أدرك هوفمنستال فى تلك السن المبكرة خطورة هاتيك الحياة التى تنكر الواقع وتتعالى عليه، تلك الحياة التى يتهافت عليها جزء من الناس تهافت الذباب على القمامة، ثم هم لا يرضون بها — بتلك النزعة الجزئية التى تفصل بين قيم الجمال وتطور التاريخ — بديلا .. لقد أدرك هوفمنستال خطورة هذا الفصل المفتعل بين الفن والمجتمع، بين الفكر والمادة، وشعر أول ما شعر بهذا الخطر يتهدده لاسيما وأنه قد نبع فى بيئة برجوازية ارستقراطية تؤمن بذلك الفصل وتعززه، فهو فى نهاية الأمر يحمى مصالحها ويؤكد لها (خلودها) على مر التاريخ .. !

وكانت «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد السمائة» أول انعكاس فنى فى تاريخ الشاعر هوفمنستال أراد به أن يصور خطورة الانفصال عن الواقع، وفصل الفكر عن الحياة. وحتى يتمكن من ذلك فقد صور لنا «ابن التاجر» فى صورة راهب فى محراب الفن اعتزل حياة المجتمع وعاش ما وسعه العيش فى دائرة من تأملاته الصوفية الجمالية. ليس الواقع المادى ولا حتى الحس هو الذى تصدر عنه أفعاله ورغباته، وإنما ينظر إلى الواقع من خلال عالمه المثالى الذى يشبه عالم المعبد المعبق بالبخور وهو كاهنه الوحيد. كما لم يصنع لحياته وحدها ثوبا بادى الكمال كهذا، وإنما أيضا لموته.(٩) ويعيش فى هذا الواقع المحرف إلى أن يخرج منه ويرى النصف المظلم من الحياة، واقع الطبقات الفقيرة وعندئذ يموت كما يموت السمك عندما يخرج من الماء.

وأى منية تنتظره جزاءا له على رهبنته وصوفيته؟ يموت ميتة الأشرار وكأنه اقترف أكبر ذنب فى الحياة: أن يجرؤ على أن ينفصل عن الحياة. وإنى أوافق «ريشارد آليڤين» على رأيه بأن ذنب ابن التاجر يكمن فى «طهارة ذيله» Unschuld، أو بمعنى أصح فى بعده عن الحياة التى لا تعرف الطهر. ولكنى أفتقر لدى مؤرخى الأدب الألمانى ومفسريه — و«آليڤين» من بينهم — إلى ما يوضح لنا الأسلوب أو الطريقة الفنية التى استخدم بها هوفمنستال ألف ليلة وليلة فى صياغة وتقديم مادة قصته هذه. لقد أحدث هوفمنستال عملية جراحية خطيرة توغل فيها بالمشرط إلى بنية ألف ليلة وليلة واستطاع أن يفصل تعاشق المادة بالروح فيها، وهو سر متعتها وإمتاعها، كى يثبت بطريقة عكسية أن هذا الفصل هو أس الشقاء والموت والفناء.

وعندى أن شخصية «ابن التاجر» فى قصة هوفمنستال قد جاءت لهذا السبب عكس صورة «أبناء التاجر الذى مات فأسلموا أنفسهم لمغريات الحياة»(١٠) فى ألف ليلة وليلة. ولا عجب فأقاصيص ألف ليلة تعكس الواقع من خلال الواقع، من خلال الشعب الذى نسجها، وهى من أجل ذلك كانت تعانى من الكبت والتهوين بل والاستهانة بشأنها فى كتب مؤرخى الأدب العربى الذين كانوا خلال القرون الماضية يؤرخون تاريخ آداب الطبقات الحاكمة.

ويحدثنا المستشرق «هانس ڤير» Hans Wehr أن بعض هؤلاء المؤرخين كان يأخذ على ألف ليلة وليلة جنوحها إلى الخيال.(١١) ومع هذا فإن الخيال هنا أصدق معبر عن الواقع يتوغل فيه ويكشف عنه ويتحرك طليقا كما يتحرك الطفل ساذجا وطليقا فى تعرفه على الواقع. أبعد هذا

٧) أنظر: Die Verwandlung Hofmannsthals; in: Richard Alewyn, Über Hugo von Hofmannsthal, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 169—70.

٨) المرجع السابق ص ١٧٠.

٩) راجع الحاشية رقم «٥»: النص المترجم من «وإذ به يرى المنية» ... حتى «أسود مجنحة».

١٠) المرجع السابق.

١١) راجع تعقيب هانس ڤير فى: Arabische Märchen aus der Welt von Tausendundeine Nacht, W. Goldmann Verlag, München, S. 161.

نسأل أنفسنا لم يقبل أطفال العالم على قصص ألف ليلة وليلة؟ ولماذا لا يقبل فنان أصيل كـ«هوفمنستال» على ارتداء بردة هذه الأساطير الشرقية ليحذر وينذر من جزئية وخطورة الاتجاه الجمالى المطلق فى الفن؟ وإن كان من أجل هذا (الغرض)(١٢) قد ارتداها بالعكس..؟

إنه يشير فى رأيى مباشرة إلى عودته إلى ألف ليلة وليلة أثناء الفترة التى صاغ فيها «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة». فهو يقول فى مقالته التى صدر بها ترجمة «إنو ليتمان» لليالى: «لم نبرح هذا الكتاب حين كنا غلمانا، وحين بلغنا من العمر عشرين عاما، وحسبنا أن شوطا بعيدا صار يفصلنا عن طفولتنا، عدنا إليه من جديد، وكم عاد يجذبنا إليه!» ... «كم كنا نشبه ذاك الأمير التائه بعيدا عن بلده، وأبناء التاجر الذى مات ...»(١٣)

ولكنه جدير بنا ألا ننسى أن هوفمنستال لم يكن قد قرأ ترجمة كاملة لليالى حين وضع أسطورة «الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة» عام ١٨٩٥. فالترجمة الكاملة التى قام بها «إنو ليتمان» لليالى لم تصدر تباعا إلا ابتداء من عام ١٩٢٣، كما سبق أن ألمحنا فى بداية هذا المقال. بينما كانت أشهر الترجمات الأوربية لليالى الشرقية حتى ١٨٩٥(١٤):

ترجمة «أنطوان جالان» Les milles et une nuits, contes arabes traduits par Antoine Galland, Paris 1704–1717.

١٢) يشير «آليفين» إلى أن هوفمنستال عندما سؤل عما يريده بقصته أجاب منفعلا أنه على القارئ أن يطالعها كـ«حكاية» – بلهجة ڤينا الألمانية G'schicht' – ولكنى أرى أنه ليس على مؤرخى الأدب أن يلتزموا بتفسير الأدباء لأعمالهم، فهم –كما بين مصطفى سويف فى رسالته عن «الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة» – لا يستطيعون فى كثير من الأحيان أن يفسروا آثارهم إلا كمن يستطيع أن يفسر سلوكه: من جانب أو جوانب جزئية. وقد اخترت فى نص المقالة كلمة (الغرض) بالنسبة لقصة هوفنستال حتى أتجنب لفظة «الهدف» واشعاعاتها التى تخلفت عن معارك الأدب فى الوطن العربى خاصة خلال الخمسينات.

١٣) الحاشية رقم «١».

١٤) راجع فى هذا الصدد: Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur, Bd. II. S. 61.

وكذلك تعقيب «إنوليتمان» على ترجمته الألمانية لألف ليلة وليلة، وقد سرد فيه تاريخ أهم الترجمات الأوربية لهذا الأثر الشرقى فى نهاية المجلد السادس (انظر الحاشية رقم «١»).

ثم راجع أيضا رسالة الدكتوراه التى قدمتها سهير القلماوى لجامعة القاهرة ونشرتها عام ١٩٦٦ بدار المعارف بمصر تحت عنوان: ألف ليلة وليلة (مكتبة الدراسات الأدبية).

وأخيرا يجدر مراجعة: Thèmes et Motifs des milles et une nuits, Essai de Classification par Nikita Elisséef, Institut Français de Damas, 1949, (Les traductions p. 69).

وقد واصلها «كوسان دو برسيڤال» M. Caussin de Perceval عام ١٨٠٦.

وترجمة «إدوارد لين» The thousand and one Nights, commonly called in England the Arabian Nights Entertainments, translated by E. W. Lane, 3 voll. London 1841.

وترجمة «بيرتون» Sir Richard Burton, Translation of the 1001 Nights, ed. by G. H. Mc Carthy, 6 voll. London 1887.

وترجمة Habicht v.d. Hagen u. C. Schall, الطبعة الخامسة فى ١٥ جزءا، صدرت عام ١٨٤٠ فى بريسلاو وشتوتجارت.

ثم ترجمة فرنسية بعنوان: Enis El Djelis ou Histoire de la belle Personne, contes des 1001 nuits, pub. en arabe et traduites avec des notes par A. de Biberstein-Kazimirski, Paris 1846.

ولا يبدو لى أن هوفمنستال قد اطلع على ترجمة John Payne التى صدرت عام ١٨٨٢، والتى «زعم (مترجمها) أنها أول ترجمة انجليزية كاملة للنص العربى» (القلماوى) فهوفمنستال يشكو فى مقدمته لترجمة «ليتمان»: «إن ما وقعت عليه أبصارنا فى السابق من هذا الأثر لم يعد النقل عنه بتصرف، وعرض محتواه دون التزام بنصه، فمن ذا الذى يستطيع أن يعالج عملا شعريا كاملا فى قالب آخر دون أن يحطم أخص مقومات جماله وأعمق ما فيه من طاقة وقوة؟ .. ومن المؤكد أنه قد حوفظ على المغامرة فى حد ذاتها، فهى لم تندثر وإنما كان يروى مضمونها ويعاد روايته؛ غير أن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد وقائع مغامرة – فماذا لو عرفنا هوميروس عن طريق مجرد سرد مضمون مغامراته؟»(١٥) ولا عجب فترجمة J. Payne المذكورة صدرت فى عدد محدود للغاية لم يتعد الخمسمائة نسخة، وفيها حاول المترجم أن ينقل الشعر العربى فى الليالى شعرا إلى لغته، بينما اتجهت معظم الترجمات الأوربية فى القرن التاسع عشر وما قبله، وترجمة «جالان» على رأسها، إلى التصرف والتحوير أو الحذف فى بعض المواضع لموافقة الذوق الأوربى.

ولكنى لست أرى أن عدم اكتمال الترجمات الأوربية لليالى ألف ليلة حتى ١٨٩٥ أو تحوير بعضها للمضمون سواء بالاضافة أو الحذف قد لعب دورا أساسيا فى صياغة

١٥) الحاشية رقم «١».

هوفمنستال لقصته التى هى موضوع هذا البحث (أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة). فهذه الترجمات، على كل ما يؤخذ عليها من مآخذ لغوية أو علمية، كانت تستهدف امتاع القارئ الغربى بمحاولة نقل روح الليالى الشرقية إليه، أما أسطورة هوفمنستال فتستهدف على العكس من ذلك إنذار مؤلفها ومن ثم إنذار القارئ بخطورة الاتجاه المعاكس لألف ليلة وليلة: اتجاه التصوف الجمالى والانخراط فى تأملات مثالية بعيدة عن الواقع المادى للحياة. وإن أسطورة هوفمنستال لتصدم القارئ الذى لم يستعد لها بكل معانى الصدمة، فهى تريد أن تفتح عينيه على ما لا يراه وتحادثه بلغة الحلم عما يهدد كيانه شر مهدد. وهى بالتالى لا تريد أن تسلى وأن تمتع بل أن تحذر وتنذر بأسلوب غير أسلوب الامتاع مجرد الامياع .. وإنما بالكشف عن متناقضات واقع سقيم جزئى دون استخدام رتوش تخفف من أثر ذاك التناقض المخيف ..

أنعجب بعد هذا إذ نرى نفرا من معاصرى هوفمنستال ذوى النزعة المثالية فى الفن، وعلى رأسهم «جيورجه»، قد انفضوا عن شاعرنا وعدوه قد مات فى عالم الفن الخلاص منذ أن استن لنفسه تلك الجادة الفنية التى استهلها بأسطورته المذكورة — عام ١٨٩٥ — ولم يحد عنها بقية حياته الأدبية؟

لكن هوفمنستال لم يمت وإنما اندثر معاصروه المثاليون الذين آثروا أن يتقوقعوا فى أبراج كلماتهم الشعرية المتعالية على النزول إلى معترك التاريخ ..

ألف ليلة كما يراها أدباء ألمانيا

يوهان ڤولفجانج فون جوته *Johann Wolfgang von Goethe*

«إن محمدا فى إعراضه عن الشعر كان منطقيا مع نفسه إلى أقصى الحدود حين حرم كافة الأساطير. فقد كانت ألاعيب ذاك الخيال الأرعن الذى يحوم فيما بين الواقع والمستحيل ويصور غير الممكن وكأنه حقيقة لا تقبل التجريح، أنسب ما يكون فى عرف الحسية الشرقية إلى الراحة الرخية، والكسل المريح. وقد تكاثرت هذه الأشكال الهوائية المتأرجحة فوق أرضية من الأعاجيب إلى ما لا نهاية له فى عهد الساسانيين، وهو ما تعرضه لنا «ألف ليلة وليلة» فى أمثلة مصفوفة على خيط محلول. وإن طابعها الذى يميزها أن ليس لها غاية خلقية، وعليه فإنها لا تمضى بالانسان عائدة به إلى ذاته، وإنما تنطلق به إلى خارج نفسه حيث الحرية المطلقة. وما أراد محمد هو عكس هذا على خط مستقيم».

من: الحواشى والتذييلات على «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى» لجوته.

وقد انتوى جوته فى ديسمبر عام ١٨٢٤ أن يعلق على «ألف ليلة وليلة» فى مجلة «الفن والحضارات القديمة» Kunst und Altertum؛ وفى نهاية ديسمبر من نفس العام دون هذه الكلمات:

«ألف ليلة وليلة. (طبعة) بريسلاو. روعة ورؤيا. يبتهج لها العالم والجاهل.»

وهو يكتب فى مسودة أحد تعليقاته على ألف ليلة وليلة (عن نفس الفترة): «المادة واقعية، راهنة ولا شك، كثيرا ما يفعم غناها الذى بلا ضفاف، ولا يثقل أبدا.

المعالجة الخيالية تحرر الفكر، وإن راحت تطوف على الدوام فى حلقة معينة.

الأنفاس العاطفية التى فى القصائد تجمع الأشتات، عائدة إلى الاحساس الذاتى بما لا يحتمل المقاومة.

وعليه يتعسر أن يوجد ما يفوق هذا الأثر أهمية وخطورة.»

جيورج كريستوف ليشتنبرج *Georg Christoph Lichtenberg*(*)

«إن فى ألف ليلة وليلة من العقل السليم ما يزيد على ما لدى الكثيرين ممن يتعلمون العربية، وإلا لكانت بين أيدينا ترجمة سائر أجزائها.»

---

*) ولد عام ١٧٤٢ وتوفى فى ١٧٩٩. كان أستاذا للفزياء فى جامعة جوتنجن، وفيلسوفا، وناقدا ساخرا، وأديبا لامعا فى عصره. ونلمس من العبارة التى أوردناها عنه مرارة سخريته إذ كانت ألف ليلة وليلة لم تترجم كاملة إلى اللغات الأوربية بعد. (المترجم).

Die Brüder Grimm الأخوان جريم

تبين الأخوان يعقوب وڤيلهلم جريم أن ثمة علاقة تربط بين ألف ليلة وليلة وبين ثمانية من الأساطير الشعبية الألمانية التى قاما بجمعها، وهى: «السماك وزوجته» De Fischer un sine Fru، و«المحتال ومعلمه» De Gaudeif un sien Meester، و«ستة فى رحلة حول العالم» Sechse kommen durch die ganze Welt، و«الجبل الذهبى» Der goldene Berg، و«العصافير الثلاث» De drei Vügelkens، و«ماء الحياة» Das Wasser des Lebens، و«الروح الذى فى الكوب» Der Geist im Glas، و«زيمليبرج» Simeliberg. ويعلق الأخوان جريم على ألف ليلة وليلة فى مجلدهما الذى أصدراه عام ١٨٢٢ ليستكملا به كتاب «اقاصيص للبيت و للأطفال» Kinder- und Hausmärchen بقولهما: «إنها تحمل فى عمومها طابع الأساطير، جادة ومرحة، وهى لإن كانت قد ارتبطت بزمان معين ومكان محدد بفعل بعض الظروف التاريخية، وخاصة بهارون الرشيد ذائع الصيت، فإن ذلك لم يحل دون انتفاض خيالها، من جهة أخرى، على طويته وراحته. ومن ثم نلمس فيها تكوينا مقصودا، فهى لا يمكن أن تعد تراثا تاريخيا خالصا، ومثال ذلك رحلات السندباد التى تشكل فى مجموعها أوديسه صغيرة. (...) إن معظمها يتألف من أساطير بديعة المضمون، شيقة العرض، فيها حلاوة رقيقة. حتى أنه ليصعب على المرء أن يشبع من إطراء هذه الألوان المتوهجة، وذلك العطر الذى يفوح من خيال مزدهر لا تعكير فيه ولا تشويش، وتلك الحياة التى تتنفس من كافة الأنحاء والأرجاء».

Adalbert von Chamisso آديلبرت فون شاميسو*)

إلى «فارنهاجن فون إنزه» Varnhagen von Ense فى ٣ مارس ١٨٠٦:
«إنى أطالع أثرا عظيما، أطالع ألف ليلة وليلة. فلتسل الكتاب نفسه، سله عن قدره وقيمته».

Hermann Hesse هرمان هسه

وضع «ألف ليلة وليلة» فى الصف الأول من الأدب العالمى. وهو يقول فى مقالة له بعنوان «مكتبة الأدب العالمى» (صدرت عام ١٩٢٩) بعد أن عرج على ما خلفه الشرق القديم من مؤلفات:
«من بين آثار الشرق المتأخرة مجموعة الأساطير الكبرى «ألف ليلة وليلة» التى لا غنى لمكتبتنا عنها، فهى مصدر متعة لا نهاية لها، وأغنى كتاب بالصور فى العالم. ومع أن شعوب الدنيا بأسرها أبدعت أساطير جميلة رائعة، إلا أنه يكفينا مؤقتا هذا الكتاب الكلاسيكى الساحر، لا يستكمله سوى أساطيرنا، تلك «الأساطير الشعبية الألمانية» التى جمعها الأخوان جريم.»

Hermann Broch هرمان بروخ**)

يعالج فى مقالة له حول الأعمال النثرية لهوفمنستال علاقة هذا الشاعر الكبير بألف ليلة وليلة فيقول:
«.. ذلك أن قالب الأسطورة يوافق مواهب وحدود هوفمنستال، وليس أخيرا ما يتميز به من بصرية وكتمان للذات. والأساطير الشرقية على وجه الخصوص بصرية إلى أقصى الحدود لما فيها من سحر يكاد أن يشابه زخارف السجاد، فشخوصها ليست أفراد، ولا هى بالأنا محمولة ولا تحمل «أنا»، إنما هى أنماط مرئية خالصة؛ فهى «ال» خليفة، و«ال» وزير، وابن التاجر «ال» شاب، و«ال»سقاء، وهى عرائس زجاجية تبدو وكأنها بلا ثقل، شفافة وبدون ظل: فهى شخوص بشرية صغيرة من صنع الخيال قد تستطيع يد راوى الأسطورة الممسكة بخيوطها أن تنفخ فيها حياة علوية عجيبة تبدو وكأنها قابلة للرؤية مع أنها ظاهرية منتحلة، ولكنها لا تستطيع مع ذلك أن تتغلب على زوال الثقل والظل من مسرح العرائس المضاء والحائم حولها؛ فطريقة الرؤية البصرية فى الأسطورة راسخة لا ترتج».

ترجمة: مجدى يوسف

---

*) شاعر ألمانى ورحالة وعالم نباتى. ولد فى فرنسا عام ١٧٨١ وتوفى فى برلين عام ١٨٣٨. (المترجم)

**) شاعر نمسوى وكاتب روائى. ولد عام ١٨٨٦. تأثر بجيمس جويس. هاجر إلى أمريكا، و توفى فى ١٩٥١. (المترجم)

بايع الشمع

بقلم محسن مهدى

وفى احدى الليالى كنا انا وحسن نبيع الشمع للزوار، وكربلا مشتعله بالمشاعل والاضويه والقناديل على طول الاسواق، لكن الدروب الصغيره ورا صحن الحسين وصحن العباس كانت تظلم بعد العشا لما تنطفى النيران المشتعله تحت القدور الكبيره — كنا نمشى فيها وحسن يضوى الدرب بشمعه طويله ويتباعد عن الحمير ويوقف الزوار يعرض عليهم الشمع الابيض الثخين ويقعد عند النسوه ويقول الضو يقتل الظلمه، اشتروا الشمع يا زوار.

وعرجنا فى خان الزهره وتشوفنا الزوار قاعدين يشربون الشاى، وحسن قعد بين اربع بنات متربعات على حده بايوان قدام حجره شرقيه ملتفات بعبايات سود وشعل اربع شمعات وحرك عيونه وغنى لهن

الشمع ابيـــــض	والبنـــات ســـــود
الضـــو نـــــور	واللـــه معبـــــود
الحسين ما استشهد	حتى الظلمــه تسود

فتبعت احداهن براسها حركات عيونه واعضايه ورفعت صوتها تقول

حبيبى قال لى يوما بصعده	انا عبد الظلوم المستبـده
ارى فى نورها ظلمات قلبى	وفى ظلمات قلبى نور وجده

ثم رفعت حجابها وقالت لحسن تتضاحك معه يا اسمر اللون، انت اسود الشعر والعيون، وتتغزل بالابيض، انت ايرانى؟ وحسن اصفر وصار يرجف وترك الشمع وركض الى خارج الخان وركضت انا وراه حتى وصلنا الدرب وقعد يبكى وانا غايب عن الحس غارق فى جمال البنت السودا ومنطقها.

وبعد مده صار حسن يهزنى وهو يبكى ويحكى لى انه نام ظهر البارحه بجامع مبيضى القدور وراى بالمنام بنتا عند راسه تعصر رقبته بلطف، فقام وشعل شمعه ونظر فى وجه البنت فاذا هى سودا مثل الفحم ووجهها كله اسود، لا العيون فيها بياض ولا الشفاه فيها حمره، لكن اجمل من وجوه كل البنات البيض الايرانيات، وعليها هالة نور اسود وله عقله. فسالها من اى ارض انت يا اختى؟ فاجابت بكلام عربى فصيح انا زايره من سواد القمر، انا من المامورين، نحمل النور للناس مثلك. فقال لها يا اختى انت صحيح منوره، لكن انت سودا! فقالت الانوار كثيره، لكن نورى هو بيت النور الابيض وبدونى يضيع وما له قرار.

وعاد حسن يبكى ويبكى ويقول هى هى، لا اقدر ارجع، اذهب انت وجى بالشمع. فرجعت الى الخان فرايت الشمع على الارض حيث تركناه وعنده شيخ طويل ابيض اللحيه نير الوجه يسبح ويتلو قوله تعالى «وأن الله ليس بظلام للعبيد». فلما رانى عند قدمه اجمع الشمع قال لى ذهبت بناتى للزياره وقالت لى بنتى ظلوم سلم لى على اخى حسن وقل له يقوى قلبه، والبنات اخذت الشمعات التى شعلها لهم حسن للطريق، هـذه اربعة دنانير ثمنها. فقلت له يا عم الشمعه بفلس! فقال والله ما عندنا فلوس فى ارضنا. فقلت له ومن اى ارض انتم يا عم؟ فقال انا من سواد الشمس، ولما قررت بناتى تزور شهداكم المدفونين فى سواد العراق صحبتهن لانى خايف على الناس منهن، حسن يعرف هذه الامور.

فتعجبت ورجعت اقول لحسن انت لك اخت سودا وتخبى على. فاظلم وجهه وقال كلمتك؟ قلت لا، لكن حدثنى ابوها الشيخ واعطانى هذه الدنانير لك. فلما راها اخذها منى وركض الى داخل الخان وركضت وراه الى الموضع الذى كنا تركنا فيه الشمع فلم نجد الشيخ. فقلت لحسن لا شك انه لحق ببناته. فنظر الى حسن ونظر الى الدنانير وعاد نظر الى وتبسم وقال ما نصنع الان بالدنانير هذه دنانير بلد سواد الشمس! فقلت نهرب الى بغداد. فقال تمسكنا الشرطه وتسجننا وتقول سرقناها من الزوار، تعال معى.

وسرت وراه الى صحن الحسين ودخلنا المشهد بعد ان تركنا الشمع فى الباب عند صاحب النعال ووصلنا الضريح فقبله حسن ورتل «والذين يرمون المحصنـت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمنين جلدة» ورمى بالدنانير فى الشباك الذهبى فى القبر كما يفعل اغنيا الهنود. ثم رجعنا الى الباب وحملنا الشمع وعدنا نبيعه للزوار حتى وصلنا البيت. فعند حسن دخلنا واعطانى حتى وقال هذا ما بعناه فى اليقظه، اما ما بعناه فى الحلم ... فعرفت مراده ولم اجرا ان اخبر بذلك احدا.

ابتهالات أبي حيان التوحيدي في الاشارات الالهية

بقلم يعقوب فرام منصور

إذا ذكرت مؤلفات التصوف، عُد كتاب «الأشارات الألهية» لأبي حيان التوحيدى من أبرزها. والأرجح أن التوحيدى أنشأ هذا السفر الروحانى النفيس فى شيراز عندما كمل اختماره عقلياً وروحياً وفنياً، وأوشكت شمس حياته على الأفول، أى عندما بات شمساً على حائط — كما حلا له أن يقول فى كتبه الأخيرة. وإذا استعرضت منزلة هذا الكتاب بين مصنفات التوحيدى، تبوأ هذا السفر قمتها من حيث الجمال الفنى والطلاوة الموسيقية اللفظية والأدبية.

وإذا استعرضنا المؤلفات العربية قبل كتاب التوحيدى هذا، صعب بل استحال العثور على كتاب يحاكيه ويضاهيه. أما بعده، فيكاد أن يكون ذلك فى حكم النادر، إذ أن كتاب «مناجاة الفرد الكامل» للصدر القونوى — الذى تملك مكتبة الظاهرية بدمشق نسخة منه مخطوطة مرقمة ٥٨٩٥ — يناز عنه، رغم شبهه القريب بأسلوب التوحيدى، بكونه بالمصطلحات الفلسفية والصوفية أزخر، بيد أنه إلى الجمال الفنى والطلاوة الأدبية والموسيقية اللفظية أفقر.

ثمة مختصر وشرح لكتاب التوحيدى هذا بقلم عبد القادر ابن محمد بن بدر المقدسى الشافعى المتوفى سنة ١٥٢٧م، وتحوز مكتبة برلين نسخة منه استناداً إلى «فهرست المخطوطات العربية بمكتبة برلين» لآلفرت Ahlwardt ج٣، رقمها ٢٨١٨، قال عنها مارتن بلسنر (Martin Plessner) فى مقاله الموسوم «مباحث فى تاريخ الكتب الأسلامية» البحث الأول، دراسات عن مخطوطات عربية فى استانبول وقونية ودمشق، المنشور فى الجزء الرابع من مجلة إسلاميكا (Islamica)، إنها ملخص لا يسمح بمقارنة وافية مع النص الأصلى فى مخطوط الظاهرية بدمشق، المرقم (٨) تصوف ١٣٣٤.

لقد نهج التوحيدى فى مؤلفه هذا أسلوب الحوار النفسى فى رسائل موجهة إلى شخص مجهول، ذلك أن الشخص المشار إليه فى هذه الرسائل يصعب أو يتعذر تشخيصه يقيناً، فهو على الأرجح شخصية خيالية مبتكرة لا تعدو كونها اختراعاً أدبياً (fiction littéraire)، القصد منه إتمام الحوار النفسى الذاتى، بدليل قول التوحيدى من رسالته (يب): «يا هذا! قد وصفتك ووصفت غيرك معك وأنا غيرك؛ ففى وصفك وصفى، وفى وصفى وصفك، حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات ...»

والكتاب بصورة مجملة تعبير عن نفس مستسلمة إلى الأيمان المطلق بالله وإلى أحكامه وعدله وإرادته غب معاناتها من تجارب الحياة أهوالا ومشقات، وتجرعها غصصاً وأكداراً، وتجشمها أحزاناً وأتراحاً، فصدرت عنها أبتهالات روحية سامية فى مناجاتها، رقيقة بلغتها، رقراقة بموسيقاها اللفظية، زاهية بمعانيها، والغاية من الكتاب هى بلوغ الخيرات الروحية الدائمة المجدية، والأعراض عن اللذات البدنية العارضة الزائلة، بدليل قول التوحيدى من رسالته (يب): «حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات بالمبالغة فى الطاعات، والمداومة على العبادات، والمبادرة للساعات، والحذر من الآفات، والهرب من العاهات، والثبات على رفض الشهوات، والأعراض عن اللذات، والتوجه إلى خالق الحيوان والنبات. فانه إذا رأى إخلاصنا فى فقرنا إليه وتعاوننا على طلب ما لديه، أخذ بأيدينا، وجذب بنواصينا، وأطلعنا على ما فينا، وكان لنا ناصراً ومعيناً». ويعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن سمات

هذا الكتاب، فى ابتهالاته خصوصاً، تشبه إلى حد بعيد سمات «مزامير» النبى داوود، ويصرح أن هذا التشابه «لا يقدح فى أصالة التوحيدى» إذ أن «صياغة المناجاة المتوجهة إلى الله واحدة، وحرارة التجارب الأليمة التى عاناها كلاهما متشابهة، والشعور بالتسليم المطلق لوجه الله الواحد القهار يكاد يتخذ صيغاً للتعبير مشتركة بينهما، والقشعريرة السارية فى ابتهالات كليهما تصدر عن نفس مليئة باحساس متفقة فى ينابيعها. ولعل الأمر الذى باعد بعض المباعدة بين كليهما فى هذا الباب هو الصنعة الفنية» التى تحفل بها «ابتهالات» التوحيدى فى «الأشارات الالهية» وتفتقر إليها «مزامير» النبى داوود فى الزبور.

بيد أنى ألاحظ فارقين هامين بين الأثنين، أولهما: أن ابتهالات التوحيدى موجهة بصيغة الجمع غالباً، بينما ابتهالات النبى داوود بصيغة المفرد غالباً. وثانيهما: المسحة الشعرية غالبة على المزامير، بينما أسلوب التوحيدى فى الأبتهالات تغلب عليه المسحة النثرية، رغم تخلل طائفة من الرسائل بعض الأبيات والمقاطع الشعرية الرائعة. ولعل السبب فى ذلك، حسب يقينى، مردود إلى كون داوود شاعراً غير متفنن، وكون التوحيدى ناثراً متفنناً. وسيتجلى هذا الفارقان من مطالعة أمثلة على الأثنين سترد فى تضاعيف البحث، ولا غرو فى ذلك لأن ميسم الأول شعر نبى، وميسم الثانى نثر متصوف متفلسف.

عنوان الكتاب يرد صريحاً فى موضعين من رسالة (ل أ) إذ قال مخاطباً الرفيق المجهول: «يا هذا! إن كنت غريباً فى هذه اللغة، فاصحب أهلها، واستدم سماعها، واشغل زمانك باستقرائها واستبرائها. فانك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى، السحيقة المعامى، لأنها إشارات إلهية، وعبارات إنسية، إلا أن العبارات الأنسية ليست مألوفة بالأستعمال الجارى، وأنت محتاج إلى أن تألف فى الأول بطول السماع، ثم تتصعد من ذلك إلى الأشارات الألهية ببسط الذراع ورحب الباع ولطف الطباع».
ومن ميزات هذه الرسالة إستهلالها بالدعاء:

«اللهم حطنا حياطة لا يهتدى من أجلها عدوها إلينا، وأحط بنا إحاطة بها سماء جودك علينا، وآتنا منك ما لا نتوقعه ولا نحتسبه، وصلنا من فضلك بما لا نستحقه ولا نكتسبه، وكن دليلنا، وانهج سبيلنا، واحفظ كثيرنا، وكثر قليلنا، واشف عليلنا، وارحم أنيننا وأليلنا، وامدد حويلنا، وواصل تخويلنا وتنويلنا. إنك أهل كل جود وراعى كل موجود. وإذا أردت بنا ما لا طاقة لنا به، فاصرفه عنا بنظرك الرحيم، ورفقك القديم، وعزك العظيم. فانا إليك ذوو فقر، وأنت عنا غنى كريم».

والميزة الأخرى لهذه الرسالة هى أنها تذكر مرحلة عمر محررها، وتنعت أحواله الجسمانية والنفسية: «أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة وقد تحطمت قناتى وتكمشت شواتى، وتفللت صفاتى، واضمحلت صفاتى، وبليت لحمتى وسداتى، وفقدت شهواتى ولذاتى، ومنيت بموت أحبتى ولداتى، فنطقت وغالب الهوى مغلوب، وشارد الحزم مألوف، وغراب العزة واقع، وجناح الكبر مكسور، وربع اللهو طامس، وماء الشبيبة ناضب، وهدير العادل ساكن، وعود الهوى عاسٍ».

وتختلف الأبتهالات طولا، فبعضها أطول من الأبتهال السالف، وبعضها أقصر كالدعاء التالى:

«اللهم إياك نقصد بآمالنا، وعليك نثنى بصنوف أقوالنا، ورضوانك نبتغى بأعمالنا، وإليك نرجع فى اختلاف أحوالنا، وعليك نلح فى طلبنا وسؤالنا، لأنك لكل راج ملاذ، ولكل خائف معاذ، ندعوك دعاء المضطرين، ونتعرض لك تعرض المعترين». وكالابتهال الآخر: «إلهنا! بحرمة هذه السابقة منك إلينا إلا ألحقتنا بعصابة الأتقياء عندك، وحشرتنا فى زمرة الأولياء قبلك، وخصصتنا بعد هذا وهذا بما لا نحس أن نتمناه، ولا نجسر على أن نتخطاه».

وفى الأبتهال التالى، يفصح التوحيدى عن حيرته والتباس الأمر عليه فى كيفية مخاطبة البارى والأبتهال إليه:

«اللهم أرحم روعاتنا فى أطراف هذه الأشارات من اختلاف هذه العبارات. فوحقك ما ندرى كيف ندعوك، وبأى شىء نتقرب إليك، وعلى أى وجه نطلب رضاك، وأى باب نقرع حتى يؤذن لنا بالوصول إلى حضرتك. فارفع عنا هذا الروغان وتعب هذا الطوفان، واهدنا إلى سواء السبيل، إنك على ذلك قادر وجواد به. قد طال بنا النصب، واشتمل علينا الوصب، وأنت المرجو لفك هذا القيد، والمأمول لتعديل هذا الميد».

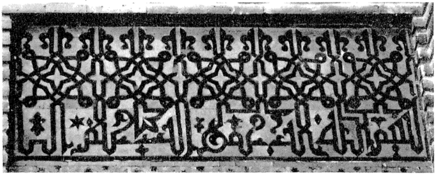
وفيما يلى طائفة من فقرات إبتهالية فى مزامير داوود النبى: فمن المزمور الخامس والثمانين قال: «أمل يا رب أذنك. استجب لى فانى بائس ومسكين». ومن المزمور الخمسين: «إرحمنى يا الله بحسب رحمتك. وبحسب كثرة رأفتك أمح معاصى». ومن المزمور الثامن: «أيها الرب سيدنا ما أعظم إسمك فى كل الأرض وقد جعلت جلالك فوق السماوات».

ومن المزمور المئة والثامن والثلاثين: «يا رب قد فحصتنى فعلمتنى. علمت جلوسى وقيامى. فطنت لأفكارى من بعيد. اختبرت سعيى وسكونى. واطلعت على جميع طرقى قبل أن يكون كلامى على لسانى» ومن المزمور المئة والتاسع والعشرين: «من الأعماق صرخت إليك يا رب. يا رب استمع صوتى. لتكن أذنك تنصتان إلى صوت تضرعى. إن كنت للآثام راصداً يا رب. يا رب فمن يثبت؟». ومن المزمور الحادى والثلاثين: «أنت هو ملجاى من الحزن المحيط بى. يا بهجتى انقذنى من المحيطين بى». ومنها سيلاحظ القارئ بيسر الفوارق التى ذكرتها آنفا غب المقارنة.

والأبتهال التالى من رسالة (د)، مسهب جامع شامل، تلمس فيه حرارة المتصوف، ونفحة المتوله والمتدله والمعترف: «إلهنا! إياك نمجد ونسبح لأنا عبيدك. بك نقوم وإليك ننتسب، وبأياديك نعترف، وبفضلك نعيش وعليك نتوله، وفيك نتدله. إن بدت منا خلة فذاك لما نجده من قوة فيضك، وإن بان علينا كلة فذاك لما يصدر عنا من عجز الفطرة. خلقتنا ضعفاء لنبين عنك، ثم قويتنا بمعرفتك لنبين بك، ثم دعوتنا بأصناف لغتك لنكون فى ذراك فى أهنأ عيش وأنعم بال. فلك الحمد بدءاً وعوداً — حمداً يتجدد على مر الزمان، حمداً يتزيد مع الأنفاس كرماً ومجداً، فان الحمد إذا خلص من شوائبه، والثناء إذا صفا من روائبه، كان الحامد محموداً، والمثنى مودوداً. اللهم فأهلنا ونجنا من المهالك، واصحبنا فى جميع المسالك إلى محبوبة الممالك، يا ذا الجلال والاكرام!».

رحم الله أبا حيان التوحيدى، منشىء هذه الأبتهالات، أوسع الرحمات.

بسملة من العهد السلجوقى، قونيا، تركيا، القرن الثالث عشر



طبق من الفخار ، موطنه سمرقند أو نيسابور ، القرن العاشر ؛ قطره ٢٦ سم ؛ مكتوب عليه بالخط الكوفى : «وقال من اتقن الخلق جاد بالعطية».
وهو محفوظ فى Museum für Kunst und Gewerbe فى هامبورج.

٦٨

شجرة الدرّ سلطانة مصر

شاهين

بقلم جوتس شريجليه

تحدثنا كتب التاريخ الأوربية أن لويس التاسع، ملك فرنسا، قام على رأس حملة صليبية فى عام ١٢٤٩ بهدف الاستيلاء على بيت المقدس عن طريق القاهرة، وأن جيوش الصليبيين قد منوا بهزيمة نكراء على مقربة من المنصورة؛ وفى هذه الموقعة سقط لويس التاسع أسيرا فى أيدى المسلمين. لكن ترى من يدرى أن ملك فرنسا قد وقع أسيرا فى يد سيدة — هى الوحيدة من بين بنات جنسها التى اعتلت عرش مصر الإسلامية، واحدة من قلة شحيحة من نساء تربعن على عرش السلطنة فى تاريخ الإسلام بأجمعه؟ إنها شجرة الدر.

كانت تركية، مملوكة فى الأصل للملك الصالح، سلطان الأيوبيين. أعتقها وتزوجها بعد أن ولدت له ابنه خليل.

وعندما رست جيوش الصليبيين، وعلى رأسها لويس التاسع، على أرض مصر، واستولت على دمياط ثم اتجهت صوب القاهرة، كان الملك الصالح يرابط بجيوشه عند المنصورة، بينما يعانى مرضا عضالا. وقد وافاه الأجل فى موقف شديد الحرج بالنسبة لوطنه: فهناك جيش صليبى ذو بأس وشدة يتأهب للاستيلاء على مصر، وفى سوريا سلاطنة الأيوبيين ينتظرون سقوط القاهرة فى يد الفرنسيين للتحالف المغرض معهم، ثم طورانشاه ولده الوحيد الذى على قيد الحياة وولى عهده كان فى أقاصى شرقى المملكة بعيدا عن مصر.

فى هذا الموقف الحافل بالأخطار تتولى شجرة الدر زمام الأمر بحزم وهمة. ولكى تتلافى حدوث زعزعة فى صفوف الجيش المصرى، لا سيما وأن جيش الصليبيين مقبل عليه، أخفت نبأ وفاة زوجها، وبعثت بجثته سراً إلى القاهرة فى قارب نيلى. بينما أمرت الأطباء بمواصلة عودة خيمة السلطان، صباح مساء، وظل الطعام يحمل كذلك إلى خيمة السلطان الراحل. أما الذين كانوا يطلبون زيارة الملك الصالح فكانوا يصرفون بحجة أن حالته الصحية لا تمكنه من استقبال أحد. وفى نفس الوقت بعثت شجرة الدر برسول إلى الإقليم الشمالى للمملكة لاستدعاء ولى العهد طورانشاه. وظلت تخفى نبأ موت السلطان مدة ثلاثة أشهر ولم تعلن عن وفاته إلا بعد حضور ولى العهد. وقد أحدث ظهور السلطان الجديد موجة عارمة من الحماس، فتدفقت جيوش المسلمين على الأعداء مما كان له أكبر الأثر فى هزيمة الصليبيين وأسر ملكهم.

وبدلا من استغلال هذا النصر، ومواصلة الكفاح، لطرد الغزاة المعتدين عن أرض الوطن طردا لا رجعة فيه، راح طورانشاه يتمرغ هو وبطانته فى أحضان البذخ ومسرات الحياة. أثار سلوكه هذا حنق المماليك الأتراك، الذين كانوا يؤلفون نواة الجيش المصرى ويشكلون باطراد عامل السلطة الفعلية فى الدولة. ومن ثم قتلوا طورانشاه آخر حكام مصر المنحدرين عن أسرة صلاح الدين، وولوا شجرة الدر أمور السلطة.

أما أن تعتلى امرأة سلطة القاهرة فى العصور الوسطى، فحدث خارج على المألوف بالنسبة لوجهة نظر المسلمين التقليدية تجاه المرأة. ولقد انتهز الأيوبيون فى سوريا هذه الفرصة لدعم مصالحهم المناوئة لمصر، مستنكرين الاعتراف بسلطنة سيدة «كانت مملوكة سابقاً» وكان لاستعمالهم لهذه العبارة أثر كبير فى القاهرة آنذاك. ولكى تدحض حجج السوريين باعتراضهم على «سلطنة امرأة»، قرر أمراء مصر لأسباب تمليها الظروف السياسية أن تتنازل أرملة الملك الصالح عن عرشها لأيبك، قائد الجيش، وبعلها الثانى فيما بعد.

وهكذا كانت شجرة الدر التى انفردت بحكم مصر مدة ثلاثة أشهر نقطة تحول فى تاريخ المملكة: فبعض المؤرخين العرب يعتبرها آخر سلاطنة الأيوبيين، والبعض الآخر يرى أنها أولى حكام المماليك. وتشير الدلائل إلى أنها كانت الحاكمة الفعلية فى مصر طيلة سبع سنوات هى مدة سلطنة أيبك، زوجها الثانى. فكانت ولا زالت تلقب بالسلطانة، وتصدر مراسيم السلطنة حاملة توقيعها. إلا أن علاقتها ببعلها أيبك صارت بمرور الزمن تزداد سوءا على سوء.

وعندما علمت أنه يمهد من وراء ظهرها للزواج من ثانية بلغ السيل الزبى، فتخلصت منه باغتياله. وقد أثار هذا العمل الدموى اضطرابات شديدة فى القاهرة استمرت أياما طويلة قتلت أثناءها شجرة الدر فى القلعة. ولا زالت مقبرتها التى أقامتها أثناء حياتها ماثلة حتى الآن فى شارع الخليفة بالقاهرة. وهى تعد من الآثار النادرة للفن الإسلامى لفسيفسائها البيزنطى الطابع.

أدت هذه النهاية المفجعة إلى أن صارت غرابة تربع امرأة على عرش السلطنة موضوعا تتناقله الروايات والقصص الشعبية، ناسجة حول القليل من الأنباء التى خلفها معاصرو السلطانة خيوطا جديدة من الخيال تكاثفت عبر القرون.

وقد بلغت الأساطير الشعبية التى كتبت عن شجرة الدر ذروتها فى تاريخ «سيرة الظاهر بيبرس»، وما نشأ عنه فى القاهرة من قصص فى أواخر القرون الوسطى. وفى هذه الأساطير تتحول صورة السلطانة المسلمة حتى تصبح فى مراتب الأولياء الصالحين. فمن ذلك أن والدها الخليفة كان قد أهداها وهى فى ربيعها السابع رداءًا ثمينا تحليه اللآلىء والدر. وعندما دخلت عليه به قال لها: «إنك الآن، يا بنيتى، كشجرة الدر» فصارت منذ ذلك الحين تدعى بشجرة الدر. كانت تقية صالحة، تتصدق على الفقراء، وتحج إلى مكة، وقد أهداها الخليفة مصر، فأسست المحمل. بل إن ما لجأت إليه من بطش فى أواخر حياتها ما هو إلا نابع من إخلاصها للزواج، وهو تحقيق لوصية زوجها الأول الذى كان أحد الأولياء.

وعندما احتك العالم العربى بالمدنية الأوربية فى القرنين التاسع عشر والعشرين لم تمر الأفكار والأهداف السياسية الحديثة على شجرة الدر مر الكرام، بل اعتبرتها حاكمة مسلمة تمكنت بحصافتها وشدة بأسها من إنقاذ مصر من جيوش الاعتداء الصليبية — وإنها لشخصية تاريخية تستحق أن تتبوأ ما يليق بها من مكانة فى عصر القومية العربية وتحرر المرأة فى العالم العربى.

ضريح شجرة الدرّ

بقلم ديتريش براندنبورج

كانت شجرة الدر جارية الخليفة المستنصر، اشتراها ثم أهداها للملك الصالح نجم الدين الأيوبى فاتخذها زوجة له. وقد تمكنت بعد مقتل ابنها طورانشاه وتردد المماليك فى اختيار من يتبعه على كرسى الحكم أن تدفعهم إلى تنصيبها سلطانة على الديار المصرية. وبذا كانت المرأة الوحيدة التى تربعت عرش مصر لمدة لا تزيد على بضعة شهور، وإن يكن دون موافقة أمير المؤمنين، خليفة بغداد. فقد رفض واستنكر أن تتولى الحكم وبعث — لأمراء مصر — كتاباً يقول فيه: «إعلموا، إن كان ما بقى عندكم فى مصر من الرجال من يصلح للسلطنة، فنحن نرسل لكم من يصلح لها. أما سمعتم فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا أفلح قوم ولوا أمورهم إمرأة؟».

ظلت شجرة الدر رغم خلعها سلطانة فى الواقع، فقد تزوجت خليفها على العرش المعز أيبك، مؤسس أسرة المماليك البحرية التراكمة، وسيطرت عليه سيطرة تامة. ولكنه ما أن قرر أن يخطب ابنة صاحب الموصل، بدر الدين لؤلؤ، حتى دبرت له — غيرة منها — من قام بخنقه، وكان ذلك فى عام ١٢٥٧.

وفى صباح اليوم التالى لمقتل أيبك تولى ابنه نور الدين على، وكانت أمه جارية، عرش السلطنة ولم يعد عامه الخامس عشر. وكان أول ما حكم به أن تسلم شجرة الدر إلى أمه، فما أن تم ذلك حتى انقض جواريها على شجرة الدر يضربونها بالقباقيب حتى الممات. ثم ألقيت جثتها من فوق السور إلى خندق القلعة، وظلت على هذه الحال ثلاثة أيام قبل أن يدفن ما خلفته أنياب كلاب الشوارع

من رفات تلك المرأة ذات الخطر والبأس فيما مضى بلا أية احتفال يليق بها فى الضريح الفاخر الذى أقامته لنفسها أثناء حياتها.

أُرخ تنصيب الضريح بخط نسخ محفور فى لون أبيض على سطح إفريز يمتد فوق طاقة القبلة، وإن يكن بتاريخ يشير إلى ما بعد وفاة شجرة الدر بقرنين أو ثلاثة، وعله ارتبط بدفن أحد خلفاء بنى العباس فى مبنى ضريحها بعد أن مرت كل تلك الفترة على وفاتها. غير أنه يبدو أن الذاكرة قد عادت إلى المناسبة الأصلية لاقامة الضريح فأضيفت إلى الكتابة المحفورة ذكرى شجرة الدر مع شئ من التكريم. وقد تم ذلك بخط نسخ تعوزه دقة النقل عن النص المحفور فى الطبقة المختفية من تحته. ويذكر النص الجديد إسم السلطانة بالكامل مع كافة ألقابها فى صياغة يرجح أن تاريخها الأصلى يرجع إلى الفترة القصيرة التى تربعت أثناءها شجرة الدر على عرش الديار المصرية، وذلك بعد مقتل طورانشاه، آخر سلاطين الأيوبيين فى محرم عام ٦٤٨هـ (مايو ١٢٥٠م). ويزيد من ترجيح هذا الاحتمال أن اسم خلفها لم يرد فى الصياغة المذكورة. ومن ثم فان «فان برشيم» van Berchem و«كريزويل» Creswell يريان أن تاريخ بناء ضريحها يرجع إلى عام ٦٤٨هـ (١٢٥٠م).

ويذكرنا هذا الضريح، من حيث شكله الخارجى، بالهيكل المعمارى الذى عرفت به أضرحة العباسيين. وهو مبنى بالقرميد، وطلاؤه متآكل بعض الشىء خاصة عند أجزائه الدنيا. وهو أوسع من أضرحة العباسيين إذ يبلغ عرضه من الداخل سبعة أمتار، وفى كل من جهاته باب ما عدا جهة القبلة وهى التى يشكل فيها المحراب نصف قبة مسدودة. وأبواب الضريح قائمة الزوايا، تدعمها كمرات خشبية عند كل من فتحاتها العليا، وتعتليها فوق ذلك أقواس تخفيف مبنية بالقرميد. وقد ضاعت معالم الجمال الزخرفى للجهة الشمالية الشرقية من الضريح إذ التصق بها مباشرة جامع صغير أقيم فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وكان بينه وبينها باب سد الآن بعد أن قامت لجنة حفظ الآثار بهدم الجامع المذكور فضلا عن بيت آخر كان يستند إلى الجهة الجنوبية من الضريح، بحيث صار الآن – مرة أخرى – خاليا من كل الجهات. ويوجد على كل من جانبى النتوء الذى يشكله المحراب فى الجهة الجنوبية الشرقية طاقة قليلة الغور من عقد فارسى. ويشكل حواف تلك الطاقات التى لازالت فى حالة جيدة حز مزدوج متعرج تنتصفه حشوة على شكل عقد فارسى (قارن بواجهة جامع الصالح طالاى). ويوجد فوق تلك الحواف من جهة الداخل حليتان وسطانيتان، ومن جهة الخارج لوزنجتان على شكل هندسى زخرفى. أما الزوايا فمنحرفة فى الجزء الأدنى، وهى تنتهى فى الشطر الأعلى بأربع طبقات ذات دلايات حجرية بارزة. ويرى من ناحية الجنوب الغربى فوق مدخل الضريح إطار مشابه من عقد فارسى على كل من جانبيه شبه طاقة صغيرة يحف بها بالمثل حز طويل على شكل عقد فارسى. ويوجد على الجانب أعلى الاطار الذى يتوج الباب الكبير للضريح وأشباه الطاقات الصغيرة لوزنجة وثلاث حليات سلطانية تمتد تباعا من اليمين نحو اليسار.

ولا زالت فى أقصى اليسار طاقة خفيفة الغور يحف بها عقد فارسى بينما حافة إطارها الخارجى مفتتة. ويعلو هذا الجزء من الجدار الواجهة الشمالية الغربية بحوالى ستين سنتيمترا.

وهوما يرجح أن الأمر هنا يتعلق بالبقية الباقية من جانب ردهة مدخل تداعت، وكان الهدف منها فى الأصل بلوغ المدخل الرئيسى للضريح من ناحية الشمال الغربى. ويبدو أنه كان على يسار الطاقة الخفيفة الغور التى لم تبق بكاملها حتى اليوم، حلية سلطانية، فشبه طاقة صغيرة، ثم لوزنجة، هذا فيما إذا أخذنا بنظام المضاهاة كأساس لهذا الافتراض.

يصل بناء قبة الضريح عند زواياه سلمة منحرفة بميل. وقطاع القبة ذات الهيئة النادرة فارسى العقد فى خطوطه الخارجية. ويبلغ ارتفاع القبة من أساس الضريح أربعة عشر مترا.

ويكسوكل من جدران الضريح من الداخل حشوة خشبية قائمة الزوايا يحيط بها إطار من الجبس مزدوج الخط أو بخطوط ثلاثة (كما هو الحال فوق المحراب). وحواف تلك الحوائط الداخلية مزدانة بخطوط متعرجة، أما منتصف تلك الجدران فمزخرف بعقود فارسية على نهج شبيه بما كانت عليه حشوة الجدار، ومن ثم الطاقات، فى أضرحة العباسيين. وثلاثة من تلك الزخارف تشكل أطر تحيط بمداخل الضريح، أما الزخرف الرابع فيتخذ مكانه حول نصف القبة الخاصة بطاقة الصلاة (علما بأن الطاقة الشمالية الشرقية قد رممت جزئيا). وترتكز الأسطح المحاطة باطار فوق إفريز خشبى محفور فيه عبارات قرآنية بخط كوفى يدل بوضوح على أن مصدره هو العهد الفاطمى. ومع خلو هذا الافريز من كل تأريخ إلا أن «كريزويل» يرجح أنه قد أخذ عن القصر الغربى للفاطميين أو عن

مريم تسع وتسعون آية

بسم الله الرحمن الرحيم

كهيعص ذكر رحمة

إحدى المنشآت المعمارية التى قامت فى الفترة نفسها. وهذا الافريز مصاب بالتصدع فى العديد من مواضعه كما أن به شقوق وفراغات؛ وقد قطع إلى إثنى عشر جزءا فى الموضع الذى يدور فيه حول الطاقة بقصد تطويعه لها. ولم يُزال عن هذا الافريز سوى من مدة قريبة طبقة من الملاط عليها خط نسخ مجسم. وفوق الزخارف المصيصية مباشرة يوجد إفريز آخر غطيت — فيما بعد — الكتابة الأصلية التى زينت عليه بموتيفات أوراق الشجر، وهى التى تبرز فى بعض مواضعه بخط نسخ مدهون بلون أبيض سميك. أما الدلايات الكلسية الخاصة بالبناء الواصل فموزعة على صفين كل منهما به ثلاث طاقات بينها نوافذ ذات فتحات ثلاث للضوء. وتخترق قاعدة القبة ثمان فتحات صغيرة ذات عقد فارسى. بينما اصطبغت الدلايات ببقايا زينة ملونة بأخضر باهت. وللمحراب أهمية خاصة، إذ أنه يعد أقدم نموذج، لا زال قائما حتى اليوم، يدلنا على استخدام الفسيفساء المذهبة المصنوعة من الزجاج البيزنطى الأصلى فى مصر. ولم يحتو من قبله على مثل هذه الفسيفساء سوى جامع عمرو بن العاص، حسب الأنباء التى خلفها لنا الأسلاف، غير أن بقاياها أبعدت على يد الحكيم فى عام ٩٩٧ حين أمر آنذاك بزخرفة جدران الجامع بزينة جديدة. وقد ندر استخدام هذه الفسيفساء فيما أتى بعد ذلك من عصور فى مصر؛ فهى لا توجد إلا بمدرسة قلاوون (قبة المحراب النصفية) عام ٦٨٤هـ (١٢٨٥م)، وجامع ابن طولون (نصف القبة الخاصة بالمحراب، شيدت عام ٦٩٦هـ = ١٢٩٦م)، ومدرسة طايبارس، سنة ٧٠٩هـ (٩–١٣١٠م)، ومدرسة أقبغا، ٧٤٠هـ–٣٤ (٣٣–١٣٣٩م)، وجامع ست مسكه، ٧٤٠هـ (١٣٣٩م). وتعرض زخارف الملاط المذكورة عاليه، وهى التى تحيط بنصف القبة وبها كتابات بارزة من فوق الافريز الخشبى الفاطمى، تعرض ترصيعا لأشرطة متداخلة تتوسطها شجرة ذات فروع متشعبة؛ غير أنه لا وجود هنا للإناء الذى غالبا ما يوجد فى مثل هذه الموتيفات كى تنبثق عنه الشجرة. والخلفية مذهبة، وفيما عدا ذلك نجد اللون الأخضر بارزا، وكذلك الأسود، ثم يأتى الأحمر فى مرتبة أقل وأخف منه، أما ثمار الشجرة فيشير إليها در مرصع.

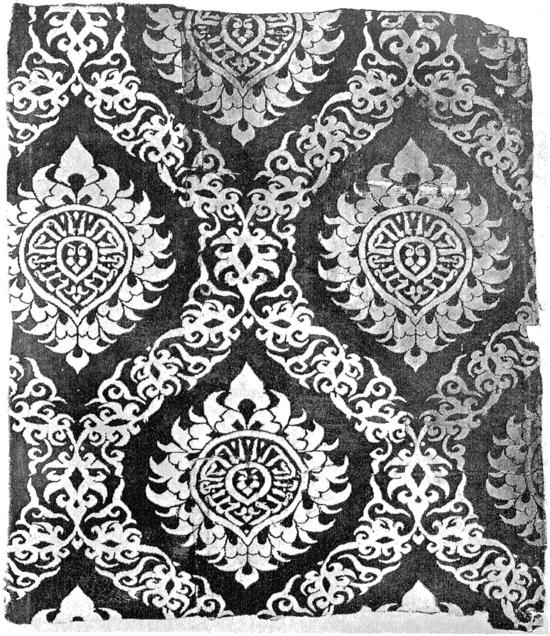
ويوجد فى منتصف الضريح تابوت حديث العهد، وعلى جوانبه ثبتت ألواح من الخشب الرخو عليها كتابة بخط النسخ بارزة ترجع على الأرجح إلى التابوت القديم. وتحتوى كتابات النسخ ذات الصفوف الثلاثة على آيات قرآنية فضلا عن الحكمة القائلة: «أنت يا من تقف إلى جوار لحدى، لا تعجب لحالى، فقد كنت مثلك بالأمس، وغدا ستكون أنت مثلى، أى مستراح لطيف لمن أتى بالحسنات ...»*

وتذكر كتب الأسلاف أن المدفون الذى لم يعين اسمه هنا، هو «ابن هرون الرشيد» أى أنه «سيدى محمد». (ا. ف. ميرن, A. F. Mehren, Cahirah og Kerâfat, القاهرة والقرافة، ١٨٧٠، 1870, II, 46 الجزء الثانى، ص ٤٦). وهو يعد من خلفاء العباسيين فى القرن الخامس عشر أو منتصف السادس عشر، وهكذا انتهى به المطاف إلى الراحة الأخيرة فى جوف هذا الضريح. ومن بين أولئك الخلفاء الذين صار لهم بعد استيلاء المغول على بغداد فى عام ١٢٦١م سيادة ظاهرية فى القاهرة خليفتان يحمل كل منهما ذاك الاسم وإن لم يرد أى من اسميهما فوق لوحات القبور بضريح الخلفاء العباسيين (٨٠٨هـ = ١٤٠٦/٤م)، ومن ثم ٩٤٥هـ = ١٥٣٩/٣٨م). وقد عثر أثناء عمليات الترميم على تابوت بسيط فى طاقة الباب الشمالى الشرقى، وقد سجل اسم السلطانة على غطائه بخط قصير مزركش.

ترجمة: مجدى يوسف

*) يؤسفنا أننا اضطررنا إلى ترجمة هذا النص إلى العربية عن ترجماته الأوربية التى أخذت عن ترجمة فرانتس باشا عام ١٩٠٢ بالقاهرة. وكان الأجدر أن ننقل هنا النص العربى الأصلى الموجود فى الضريح، غيرأننا لم نتمكن من الحصول عليه قبل نشر هذا المقال.

◀ صفحة من القرآن الكريم، من بداية سورة مريم، بالكتابة الطومار، مصدرها مصر فى القرن الرابع عشر. وهى محفوظة فى: Kunstbibliothek der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin.



نسيج من الحرير مصدره مصر فى القرن الرابع عشر ، حفظ قبل الحرب فى متاحف برلين الحكومية ولكنه أتلف أثناء اشتعال القتال.

الخلخال

قصة مغربية

القسم الاول

آمنة بالفجر افريقيا تبده شدي بدي آهيم مجون آجبالي ⁘ وقت أما سقى ازهيش ورفت تضحى انتطابال

حضر بلادي لي آوني غايف جيف وحيه آزنيط لادشيني آجه ⁘ عمد خنان أهوا أغرمنا سكن لي لادخسران

هدي منى والريم هجر ذمن غيبة أسباب اكار ضيم منفا خالي ⁘ واليوم أهدمنا زمع أسما الاجليل المتعال

زهت رضيم بالمال جدها واتعقب بعد اشغام ظي وغلاي ⁘ واتصلتنا وابتسلا سالكي ما بين أهل الخان

فامت بعد ازرد عتيبي كذب ~~خيت سقاد آسليم واضيم~~ الاخبار

شعتني مولاتي اغلا آمها واخيت سقاد آسليم واضيم سالي ⁘ و

منهم ودعت الريم كلاش عقلي من تعشق في أهوى بلجمع الخلي ⁘ يوم انتوحت انج الاعزل مخدش لي خلخال

بي مكتوب بهم بش مرحبا واكثر ختام أولا اكم بعض بلش اعماري ⁘ هاد امات يا عشيق خالت حسي وامضيه وغيرهم

اوحلي ⁘ بي مكتوب ذنت مري واتوحم وانشال

القسم الثاني

خلخل أفدج ما أيل سوم ⁘ بلا شعاع ضي نور خفق لا قبال ⁘ خلخل النبي أبرج مغيوم ⁘

وامضيت أنفق ما ليمان ⁘ بيسو مال السعدان والرم ⁘ والهم ذالا عرفي وبر اليمان ⁘

خلخل أبهج أزهر مخنبر ما زبت أنسل أزوا أنظرت بالجاري ⁘ خلخل أبتهج النور ما أيل ما العين تنشال ⁘

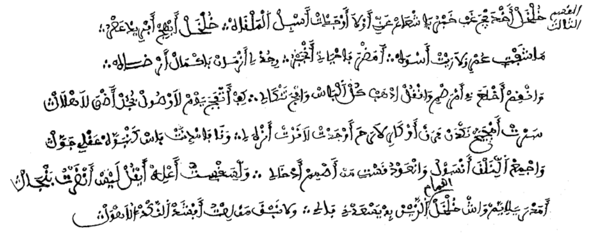
خلخل آن ذكلي للزريق يلمع مغيوم أغلى أنهيت سوم غالي ⁘ ما زاه أعشق أجلنا أولا عوجت يا أعزان ⁘

خلخل اللايقد أولا أغل سوم بلنفت ناجز ذمالي ⁘ خلخال الا يبعد ابطوم ولا يذري أيمان

بي مكتوب ما زبت مري وكتم خمام أولا أغرجت آش أعماري ⁘ ومؤكد ومخيي ابتلي ذل الاميال

باش انجوب الاغزل أمنيتي تصل رضيم واتفل هاك لي خلخلي ⁘ كيف انغز الهايا مثل الاهو واش آيكن أعمال

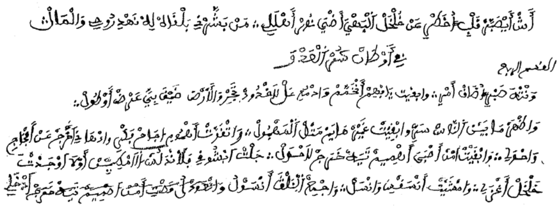
رسم تصويري لديوان العالم «كارل فرايهر شابنجر فون شوفنجن» Karl Freiherr Schabinger von Schowingen من إبداع الفنانة «إيرما شوله-ماتسدورف» Irma Schüle-Matzdorf.



القسم الثالث

الهمام

رسم تصويرى لديوان العالم «كارل فرايهر شابنجر فون شوڤنجن» Karl Freiherr Schabinger von Schowingen من إبداع الفنانة «إيرما شوله-ماتسدورف» Irma Schüle-Matzdorf.



الاحوال ماهنت ابلابلاد من انسوق ما كبت ايبغ ذ أمغيه أولا والد .. ليش أعلاد حد الاهيم ولا جحت

الامفال .. ثم أنطعت إيابا اولا أنطعت من رب الكيبات لاحليل الفلا .. فدن جمعتبه ببعد

شد البقد الاوحال .. القسم الخامس فدن جحع لديه شقليرب لقباذ ووبي بلغالا من مقد تمت

الكاشقفلي .. ولا أعربت شي من جيبعن وخلاه أش أنحن أش أبكن عملي .. أش من أقيال تنبغي بالش

أنى له .. سن النبغلم وفح لاكريم حجام أهل الاسراى حلبحن الملاذ .. كهف أنغلبيم اغيث

لاولي كب المعلال .. أشيت أعلاه أبدفتيه نعب عنش رغب اجل مصد يوجلي .. وانبغ

أحليب البغن خم الاهى والمغدسوذ أثال .. بالجيس اليتا أمغيه هاهب الاسقام الحكما

والحكما أمن لاعنفن لامسوالد .. تاجم أهكيم اسميع بلفلم يحي كل الاشكال ..

شبغ أدمج جبوف الاخدخ تهكلى وناميل لاغليل زج ونلالد .. وانلاه لون يبسفله ويحقبي ورف

عابديال .. ميقم سنوالي عن أمحيى أعخاد حلث أكبلا عن أسلاد واحبوط .. ولمثلا فلي أوبيم

ماتخيف عنن هال .. بالجيس أجبن قاد أسعيد وانكن فالخلا أنسيب أكم سان أمكلي .. وهبون د

اوسار

كيف أجن أوفال دبغفت شيس فال .. لحيت انابيس أيديه فلتل مسن ميت من فتن كشبغ

وانكن متن خالد .. سنجود ديني ببابغفيته رفب وجبه المنجان .. أكبب جدول بالجيس

عنن م أفسم بامفضل الاسما ونيها أيف العالد .. واهدن بيس أبدية للفحيم بسع أمن يعمل

رسل بالجيس أمشاجابعد نحلخل العجب شلمبت بالد .. غاب أخاجم واهدن جابلي فلحل أم

أعلاان أبلغت امنب وكمال جبن جب واتعب بعد أمنعام من وعلاد .. باش أنكي خين لغفيد لدلليغ ندلال ..

القسم السادس وجاد سعد أمقيت أمناه .. وهمدت رنا واشكرت واهيت .. والكلع غيم بالسماه

نا فيال بعد الاحسن والشدنلت الغيت .. أمسكت انحلحل اوبث بالهناه .. واغيت بن الابسنان أمنيث ..

جن شت باقرشت رسيف عل الارعاخرت ميبه شيس ينهلي .. أنوع النبغ أعل لاشكل والاهب والجيل .. وحنا ابا خبت

أمشيد أبهج ما بين أمقعد المنزه والوادي .. واخص أحبة ولها أنزه ما بين أشجار أحبال .. أو سلك الملات
جات تدمدكل تهليل الانعام حتى تت الاغوار .. بالشميلها وابد أجملها تضرب الامثال .. وعملت أبو جمعة أوطفا
بين الصف والرعيف والشمع أيلالي .. والبلبل ينشد بالشعر وا فيف كل الاشجار .. ومنا زهو بستان أوض وغرائد ترجم
بالبسط وتكب الماء .. تسقط أرزن أبنشقن الاغل مذشلي نفطان .. أمروين عرفت اعل أنعدها واحكيت القلابة منية الاول
والثاني .. يوم أمشي حلقاتي اشتغفت مني الاغزال حتى شي متلاة أعل أصحابنا قالت لي يا عشيقي حسين وجمالي .. النظم
المحبوب خيم لي منار البحلحل .. بنت فنطاقلت أجاد بالعضر أتاجر الرواقات سابغ الاجلالي .. وقال عمد يحرث البغ
ما تعجبه أمالي .. انت كنز وكمال مرجيت وانت رحم أخرتي اعيث رض عالي .. أنت لغ والقمر ووارالي وانت
رض المال ..

حظ أرو وبيه بين متشعم غني أوصول بين أرباب البهتان ..
واللغ من الدخول مجعوم .. عقل أعيني دامم ما جاب أخبار ..
جعل ما بين الناس مذموم .. ولا أتيقتبه متمادي نقصان ..

وانجا جد معيم ما له أتيقاد ما بين أقمقم اللغ حبني قالي .. ما يعقده من أولا أخيف معنا عقل من تل ..
إن والله سبحانه الكلام ومضى أهل ونعجز في أولا اجبن والي .. وتفرت المتم في الامتياز كثر والبن أملال ..
غاب الاجود أولا أبنق عد الصنع منه أعلن بين الا السقالي .. وتفوت البحر اقل الاخي كثر الارحات
خل الاخ عادم الموهب لبعض كن جبت لو ما يقولي .. وبس أما شلا في أعطاه يضعف دفت الابات
تتهافتوني واهتمت حلت باستنجي الله من أذنوبي وافعلي .. ما عجبت أفطاب أولا أمشلي عمر خلخالت
غيمن أبدوق أسطرت أو تعقلي وشمال أعجبت اترتيب أشغالي .. جلت أوبعد أتحلا أود تهاجم جا للعقات
بعثت أسلام بالورد والزهر والنسمر والياسمين وعطره واغوالي .. للاهل المحبوب العزيز بين
ناس المعنا الافضال .. وليسلك عن ناضم الافيه قل أصح اللغ الحجم الجلالي ..
يعجز لمتي ذنب أزلت لكني بسم المتعالي .. خلخال أفذنجم حرت لبلة في مكتوب
يولف عمرت ومشالي .. في المعقول إلى أنسلي مولات الخلخال انتهى

DIE FUSSSPANGE

MITGETEILT UND ÜBERSETZT VON KARL FREIHERRN SCHABINGER VON SCHOWINGEN

I.

Wer ist denn so verbannt von seiner Liebe, allein, unruhig, klagend, weinend, sorgend, einsam gleich mir? / Als ich die Schönheit gesehen habe, hat mir das Herz wehe getan, bin ich bleich und verstört geworden. / Richte deine Sinne mir zu und sei gelehrig, aufgeweckt! / Komm', ich will dir künden, was mir begegnet ist / Ich habe ein Liebchen, sie ist mein Kummer, tief innen sitzend. / Diese lange Zeit und die Gazelle hat mich verlassen ohne Grund und mein Ort ist von ihr leer. / Heute habe ich sie wieder gesehen .... / Sie hat meinen Ort besucht mit der Vollkommenheit ihres Kommens. / Und geheilt wurden die Schmerzen meiner Krankheit und meines Leidens. / Und haben uns königlich vergnügt mit Scherz inmitten der Freunde. / Meine Herrin hat mich wieder angesehn, weil es ihr so gefiel / Und ich freute mich ruhig, glückselig, mein Herz leicht. / Da stand sie auf nach ihrem Besuch und nahm Abschied von mir, der Stern der Augen. / Als die Gazelle Abschied genommen, ward mein Verstand dürftig aus Sehnsucht / Feucht wurden meine Augen von Tränen. / Am Tage, da ich von meiner Gazelle Abschied nahm, hat sie mir eine Fußspange gereicht. / Da ist ein Pfand, o Lieber, sagte sie, nimm, hüte es, zeige es am Tage des Wiedersehens! / In meine Tasche hatte ich es getan — da ging es davon, verloren, verschwunden! —

II.

Die Fußspange Chadidschas ist ohne Preis! / Mit den brechenden Strahlen ihres Lichtes blendet sie das Auge. / Die Fußspange aus *tebr* von großem Wert / Und von höchster Vollendung, nicht bezahlbar, / Wiegt den Wert der Güter auf aus dem Sudan und dem Frankenlande / der Türken, Iraq und Jemens. / Eine leuchtende Fußspange, fein, kostbar, ihr gleiches hatte ich nicht gesehn und nicht mit meinen Augen geschaut. / Eine leuchtende Fußspange, ihr kommt in der Welt nichts gleich. / Eine Fußspange mit Loriq umgeben, das blinkt, im höchsten Werte, sein Preis ist hoch. / Kein Liebender in unserer Zeit hat solches geschaut und keine Gazelle ist damit einherstolziert. / Eine Fußspange, für Keinen beschreibbar und ihren Preis kann niemand erschwingen. / Ein reicher Kaufmann von den Großen der Welt. / Eine Fußspange, die um einen Preis nicht erstehbar und um Geld nicht erreichbar. / In meine Tasche hatte ich sie getan, da ging sie mir davon. / Und so viel ich auch sinne / ich weiß nicht, was ich machen soll. / Und mein Kummer ist stark geworden und meine Leiden und alle Kenntnisse gingen mir davon. / Wie soll ich der Gazelle antworten, wenn sie zu meinem Platze kommt und zu mir sagt: Ja! Gib mir meine Fußspange! / Wie soll ich zu ihr sagen, o Liebende? Was soll ich machen? —

III.

Die Fußspange meiner Chadidscha — mir ist keine Kunde darüber und ich habe kein Mittel gefunden sie wieder zu erlangen. / Die Fußspange köstlich, einzig ihrer Zeit! / In meinem Leben habe ich nie ihr gleiches geschaut noch erblickt. / Wann in meinem Leben soll ich sie wieder bekommen? / Und wann findet mich die Zeit, so daß ich vollkommen mit ihr zufrieden bin? / Und mache mich daran, mich an meinem Orte zu vergnügen und sage: Alles Übel ist vergangen und meine Freude ist gekommen! / Gerade so wie Freude war am Tage der Vereinigung, als das Licht des Mondes zugegen war. / Traurig reiste ich, verstimmt, fern von der Heimat, ohne Ruhe, keine Speise hat mir gemundet. / Ich bin in der Stadt Fes und suche mit wirren Sinnen / und jeden, den ich treffe, frage ich und erzähle ihm von neuem meine Geschichte aus dem Innern meines Herzens. / Und jeder, den ich fragte nach ihr, sagte zu mir: ich habe sie mit meinem Auge nicht geschaut. / O wann ihr Tage wird mich mit der Fußspange der Königin der Schönheit das Los begünstigen? / Und ich raste nicht aus Kummer über sie in der größten Sorge und Betrübnis. / Wer tröstet mein Herz und meinen Sinn über den Verlust der Fußspange der Schönen, des Glanzes, des Mondscheins? / Wer mir ihr Wiedertreffen kündet, dem schenke ich meine Seele und mein Vermögen! —

IV.

Meine Geduld ist zu Ende / Und meine Lage ist mir eng geworden. / Ich verbleibe o Verständiger nur sinnend und die Zähren fließen über meine Wangen und die Erde wird mir zu eng an Breite und Länge. / Mein Geheimnis ist unter den Leuten bekannt geworden und ich blieb immer noch fahrend wie ein Verrückter. / Meine Sorgen sind heftig geworden / mein Verstand blieb nicht mehr an seinem Platze /

und hat mich aus Überlegung und meinen (gewöhnlichen) Zustand vertrieben. / Ich verblieb an Seele und Leib traurig, trübselig, außer Rand und Band. / In meiner Sehnsucht wanderte ich nach Andalusien und Syrien und fand die Fußspange meiner Gazelle nicht. / Ich ging hin und fragte in der Heimat / im Stadtviertel el'adwa (in Fes) /Jeden, den ich treffe, frage ich und wiederhole ihm meine Geschichte aus dem Innern meines Herzens. / Doch kein einziger hat mir Kunde und keiner mir richtiges Wort gegeben. / Meine Hoffnung, sie wieder zu finden, gab ich auf, nicht aber meine Hoffnung auf den Herrn der Schöpfung, auf den HOHEN FREUND. / Gottes Ratschluß wird mich mit ihr wieder vereinigen nach Verlust und Trennung.

V.

Gottes Ratschluß wird mich mit meinem lieben verlorenen Gegenstand vereinigen, der Herr der Diener wird mich mit ihrem Wiedersehen erfreuen. / Über ihren Verlust habe ich den Verstand verloren und meine Denkkraft ist dahin geschwunden. / Ich weiß nun nicht, wer sie gefunden und weggenommen hat? / Was soll ich machen? Wie soll ich handeln? / Welche Listen können mir nützen, damit ich sie wieder sehe? / Ich bin zu Albughâlem gewallfahrt, dessen Segen weit bekannt ist unter den Leuten, die die Geheimnisse des vollen Meers besitzen / Ein gewaltiger Heiliger und der Herrlichste der Märtyrer / Arznei der Schwachen / Ich klagte ihm meine Enge und meine Mühe, und das Größte meiner Absicht ward mir zuteil und ich erlangte größte Freude und Wohlsein und erreichte mein Ziel. / Sofort traf ich nämlich einen Faqih, der die Beschwörungsformeln, die Weisheit kennt von den Gelehrten, den Besitzenden, einen die Sterne kennenden, Philosophen, hurtig in den Künsten und alle Gestalten kennend. / Er sah die Tränen über die Wangen rinnen und mich gleich einem Kranken, der voll Ungeduld auf- und abgeht. / Meine Farbe erschien verfallen, gelb, dünn und entstellt. / Als er mich fragte nach dem Leiden meines Elends, sagte ich: Meine Lage gibt dir doch genügende Antwort auf das Fragen! / Wer gleich dir ist, belesen, verständig, dem entgeht ja nichts. / Sofort hat er mir mein Schicksal gekündet als ein glückliches und in der Linie meine Geschichte gesehen — was alles sich ereignet hat: das hat er mir erzählt. / Und er hat mir gemeldet, wie es sich zugetragen hat und sprach und ich verstand wohl, was er sagte. / Ich fiel ihm in die Arme, sagte zu ihm: Meine Zuflucht nehme ich zu dem Heiligen, der Dich unterrichtet hat. / Sieh und betrachte meine Lage! / Aus deiner Großmütigkeit zu mir o Gelehrter schaue auf den Hohen! / Er schrieb sofort die Zauberformel (dschedul), las sie und schwor mit der Kraft der Zaubernamen und mit den Versen des Hohen. / Und es erschien vor ihm der Knecht (iblis / Teufel), sofort gebot er ihm zu tun. / Er sandte ihn hinweg; sogleich ging er dahin und brachte jene Fußspange, die ich so liebte, daß mein Verstand verloren ging. / Es verschwand der Knecht, erschien und brachte mir die Fußspange der Zopfbesitzerin. / Ich habe das Gewünschte und meine vollkommene Freude gefunden und nach den Leiden und Schmerzen ist Genesung gekommen. / Mit was soll ich die Wohltat des Gelehrten belohnen? / Möge er mich doch öffentlich versteigern!

VI.

Mein Glück ward mir zuteil in seinem höchsten Wunsche / Und ich lobte Gott und dankte und ward froh. / Mein Stern am Himmel war aufgegangen in seinem Glanze: nach der Trauer und der Dürre (schadda) habe ich Regen erlangt. / Ich habe die Fußspange bekommen und bin mit ihr froh geworden. / Freude zeigte ich und ging zum Garten. / Ich habe ihn mit Teppichen bedeckt, schönfarbigen, und legte darin nieder, was mich erfreut / verschiedene Speisen, jede in ihrer Art, und Getränke .... / Wir aber sitzen unter hohen, schönen Kuppeln, dazwischen Sitzplätze, Gartenhäuschen und Rebenstöcke / Ind Springbrunnen mit ihren Teichen treiben das Wasser empor zwischen fruchtstrotzenden Bäumen / Ich sandte nach meiner Herrin, sie kam, schmächtig, sich in den Hüften wiegend, ein *dalîl* der Könige, der Glanzpunkt der Schönheit / Ihr Gewand und ihre Schönheit wird im Sprichwort verherrlicht. / Und ich machte ein Fest wegen ihrer Wiederkehr im Hause und sie schenkt Wein ein. / Es fallen die Blätter herab, wenn ihre Augen darauf blicken. / Sie reichte mir ein Glas. / Ich ward satt des Trinkens und fiel auf ihre Brüste und erzählte ihr meinen ganzen Kummer / Als mir ihre Fußspange verloren gegangen war: die Gazelle erbarmte sich meiner / Meine Herrin hat mich an ihre Brust gepresst und sprach O Liebling / Meine Schönheit und meine Vollkommenheit / Der Blick auf den Liebsten ist mir lieber als tausend Fußspangen! / Ich aber beugte mein Haupt vor ihr und sprach: Bravo! o Gazelle, o Krone der Mädchen, Schwarzäugige / Dein Kommen zu mir o Perle der Schönheit wird nicht durch Güter aufgewogen. / Du bist mein Schatz und meine vollkommenste Freude. / Du bist mein Gewissen, mein Reichtum und mein höchstes Vermögen!

Nimm o Überlieferer im poetischen Gewand das Gold / Besinge und überliefere es an verständige Leute! / Aber der Gegner hat keine verständnisvolle Sprache, / sein Verstand ist klein, verderblich, bringt keine Kunde. / Was er tut, ist unter dem Menschen verpönt / und keiner gleicht ihm an Heucheln und Lügen. / Der Feind ist blind und hat keinen Vorteil davongetragen unter den Kennern der Sprache, seine Brust ist leer. / Er versteht nicht die Anfangsbuchstaben der Suren (auch die Zahlenbedeutung der Buchstaben) und er erlangt den Sinn nicht, da er die Beredsamkeit nicht versteht und verdreht ist. / Bei Gott! Die Rede ist verwildert, ihre Kenner sind dahin und haben sich zerstreut und keinen Verständigen findet man mehr. / Das Plagiat ist stark geworden, die Schaichs haben sich vermehrt, die Wissenschaft aber ist gering. / Die Trefflichen sind geschwunden. / Bei dieser Kunst sind nur noch die Schamlosen beliebt / Und die Ketzerei ist stark geworden, die Scham ist klein geworden, der Dummen sind viel geworden. / Saget dem Gegner, der die Ausdrücke nicht begreift: / Wenn er kämpfen wollte, — seine nicht gute Familie besiegt mich nicht! / Wo er auch mich zu Pferde angreifen will: in seine Glieder dringt gar schnell der scharfe Pfeil! / Meine Rede ist zu Ende und ich habe meinen Schmuck vollendet: Gott verzeih mir meine Sünden und meine Worte! / Ich habe nicht den Talib (Weisheitssucher) aufgesucht und niemals ist mir eine Fußspange verloren gegangen. / Mir ist es aus dem Verstande meiner Einbildung und meines guten Denkens und vollkommenen Vernunft und der Ordnung meiner Geschäfte hervorgegangen. / Ich habe gesonnen über diese Geschichte und habe sie zur Ergötzung der Verständigen gemacht. / Ich grüße mit Rose und Orangenblüten und Jasmin und Wohlriechendem / die Leute der malub, die geschickten, die trefflichen, die verständigen! / Wenn man dich nach dem Dichter der Kasida frägt, dann sage: der Sprachmeister el-Habr el-Dschilâlî / : Vergib mir meine Sünde und mein Fehl, o hoher Barmherziger!

يعد حاليا الأستاذ الدكتور «هانس رودولف زينجر» Prof. Dr. Hans Rudolf Singer (جرمرسهايم Germersheim) تحقيقا لغويا للنصوص المغربية التى جمعها فى مطلع هذا القرن «فرايهر شابنجر فون شوڤنجن» Freiherr Schabinger von Schowingen. وإننا لنقدم الشكر إلى نجل المؤلف المرحوم السيد «فرايهر فون شوڤنجن» Landgerichtsdirektor Freiherr von Schowingen (بادن بادن Baden-Baden) إذ وضع تحت تصرفنا النص وترجمته.

Ibn Ḫafāǧa

Erst tändelte der Wind noch mit der Flamme,
doch schnell hat sich der Scherz in Ernst verkehrt.
Die Nacht durchwacht in Liebesweh vom Winde
die Zitternde, die Lodernde, betört.
Ich, bei ihr wachend, glaubte sie im Rausche,
so zuckte ihrer Schultern wilder Tanz.
Jetzt deuchte auch den Meister der Metalle,
wenn er sie sähe, pures Gold ihr Glanz.
Der Wind küßt ihre Wangen schamgerötet —
in Funken halten Augen neidisch Wacht. —
In Feuers Wein, da mischt den Tau der Morgen,
und Perlensterne schäumen durch die Nacht.
Dann teilt sich das in bläulich-graue Asche
und Glut, die sich darunter flammend duckt,
als kniete hier der Himmel klein am Boden,
von nächtlichen Kometen trüb durchzuckt.

قال ابن خفاجة

لاعب تلك الريحَ ذاك اللهبُ
فعاد عين الجدّ ذاك اللعب
وبات فى مسرى الصبا يتبعه
فهو لها مضطرم مضطرب
ساهرته أحسبه منتشيا
يهز عطْفيه هناك الطرب
لو جاءه منتقد لَما درى
ألهب متقد أم ذهب
تلثم منه الريح خدّا خجل
حيث الشرار اعين ترتقب
فى موقد قد رقرق الصبح به
ماءً عليه من نجوم حبب
منقسم بين رماد أزرق
وبين جمر خلفه يلتهب
كأنما خرّت سماء فوقه
وانكدرت ليل عليه شهب

DEUTSCH VON CHRISTOPH BÜRGEL

أبو العلاء المعرّي

صورة حزينة من طفولته

بقلم سامي الكيالي

قضيت ليلة امس فترة غير قصيرة مع شاعرنا الفيلسوف أبي العلاء أعاود قراءة سيرته وقراءة بعض نفحات من شعره، وأتأمل هذه الظلال من الكبت والحرمان التي غمرت حياته فكانت بعض حوافز عبقريته التي تركت ثماراً يانعة من الأدب الانساني خلدت في ضمير الأجيال.

نعم، قضيت فترة غير قصيرة مع شاعرنا الخالد الذى عاش سنوات طويلة فى قريته الوادعة يتأمل ويتفلسف ويملى آراءه فى طبيعة البشر وحقيقة الكون، فى ألغاز الحياة وفى هذه الدنيا التى يتراكض الناس وراءها ووراء أوضارها متزاحمين متخاصمين حتى اذا بلغوا منها بعض أمنياتهم بعد الجد والكد والعناء لفظتهم لفظ النواة وكانوا منها كمن يقبض على الريح.

لقد قابل أبو العلاء دنياه، وهو صغير، بسلسلة من المصائب والكارثات، غمرته الدنيا بظلامها وهو فى الرابعة من عمره، فلم يكد ينسى أو يتناسى أثر العمى فى نفسه حتى صدم بوفاة أبيه ... وليس أقسى على نفس الطفل من أن يواجه الحياة بهاتين الصدمتين .. كان رفاقه يلعبون ويهزجون ويتندرون ويثبون كالعصافير من غصن الى غصن بينما هو فى غم واكتئاب لا يتمتع بما يتمتع به رفاقه ولدانه.

وقد شعر بنعمة الحنو والعطف — أريد عطف أبيه — فترة جد قصيرة .. كان هذا الحنو مشوباً بالألم ... وقد يكون ألم الأب، وهو يرى كل لحظة أثر الجدرى والعمى فى وجه طفله الحبيب، أكثر من ألم الطفل ذاته، وهنا يتجلى حنو الأب فى أعنف مظاهره .. وهذا الذى أثار عطفه عليه ورفقه به، وكان لابد للأب، ككل أب، ان يرسم لابنه طريق الحياة، ولاسيما بعد ان لمس منه دفق الحيوية وحدة الذكاء ورهافة الشعور فأخذ يلقنه ما تتسع له ذاكرته وما يهضمه من كلمات وأمثال وقصص وأشعار وآيات من كتاب الله الحكيم فتحت ذهنه على دنيا المعرفة فكان ذلك بداية تكوين شخصيته التى نمت على ألمعية مشعة سرعان ما ظهرت بوادرها فى قرضه للشعر ...

وبينما هو فى هذه النعمة الكبرى — نعمة تمتعه بعطف أبيه ونعمة تذوقه حلاوة المعرفة على يديه — اذ يرزأ به فيصدم الصدمة الثانية.

كان لابد للصبى الناشئ وهو فى أول تفتحه للحياة، من أن يعبر عن مصابه بقصيدة نجد فى بعض أبياتها تصويراً ساذجاً لصور الحزن التى تتجلى فى وصف نفسية طفل فقد أعز سند له فى الحياة .. فهو فى قصيدته هذه مبتئس حزين، قد نقم الرضا على انسان لا يبكى بكاءه، وقد بلغت ثورته ان سخط على المزن الضاحك، أى على البرق، فهو لا يحب ان يجوده غير سحاب لا برق فيه، والعرب، كما نعلم تشبه البرق بالضحك، والمطر بالبكاء... فقد افتتح قصيدته بقوله:

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن
فلا جادنى الا عبوس من الدجن

الى ان قال:

ابى حكمت فيه الليالى ولم تزل
رماح المنايا قادرات على الطعن
مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى
وسهد المنى والجيب والذيل والردن
فيا ليت شعرى هل يخف وقاره
اذا صار أحد فى القيامة كالعهن
وهل يرد الحوض الروى مبادراً
مع الناس أم يأبى الزحام فيستأنى

وبعد ان يصف سجايا أبيه يصب نقمته على الدنيا بقوله:

على ام دفر غضبة الله انهـــا
لأجدر انى ان تخون وان تخنـــى

فما هذه الدنيا التى تريد ان تضمه الى صدرها؟ لقد نظر اليها نظرة الصوفى المتبتل الى الزانية الفاجرة:

كأن بنيها يولدون وما لهـــا
حليل، فتخشى العار إن سمحت بابن

ولا نريد، فى هذا الاستطراد، ان نقف وقفة طويلة عند هذه القصيدة التى نظمها وهو فى الرابعة عشرة من عمره كما يقول مؤرخو الأدب، والتى رسم فيها خلجات نفسه الحزينة، بل اردنا الالماع الى بداية حياته الشعرية التى افتتحها بالنقمة على الدنيا والحزن الذى لازم نفسه حتى آخر يوم من حياتـــه:

وأحمل فيك الحزن حياً، فان أمت
وألقك لم أسلك طريقاً الى الحـزن
وبعدك لا يهوى الفؤاد مســـرة
وان خان فى وصل السرور فلا يهنى

من لهذا الطفل بعد موت أبيه، ليأخذ بيده فى هذه الطريق الوعرة المسالك، طريق الحياة المليئة بالاشواك التى تعثر فى دروبها الملتوية المظلمة منذ بدء طفولته؟

لقد ترك المعرة بعد هاتين الصدمتين العنيفتين، الى حلب، وكانت آنذاك، العاصمة الثانية بعد بغداد، واحدى مراكز المعرفة والثقافة فى الشرق الاسلامى، وكان فيها اخواله آل السبيكة فنزل عندهم، واتصل بمحمد بن عبد الله ابن سعد النحوى .. راوية ابى الطيب المتنبى، وتتلمذ عليه، وما هى الا برهة حتى اصبح التلميذ يبز استاذه فى فهم النصوص الادبية وقد مضى عشر سنوات تقريباً يأخذ من شيوخها أسس العلم حتى ليمكن القول ان عاصمة الحمدانيين قد كونت ثقافته تكويناً قوياً استغنى بعدها ان يأخذ العلم من أحد، فلم يكد يبلغ بداية العقد الثالث من عمره حتى أصبح المعرى ذلك الاديب الشاعر المتعمق بأسرار اللغة التى مكنته ان يفتح مغاليق العلم والأدب والفلسفة بمفتاح ذكائه وهدى بصيرته.

وهذا الذى دفعه ان يسافر الى انطاكية، والى طرابلس، والى اللاذقية يلم بالمذاهب الفلسفية التى كانت تعيها صدور الرهبان وخزانات الأديرة.

ثم رجع الى المعرة ومنها الى بغداد التى كانت ملتقى الافذاذ من الادباء والشعراء فاختلط بهم، وحضر مجالس العلم والادب، وجرت له حوادث أساءت اليه اكثر مما احسنت، وقد منعه إباؤه وحياؤه من الإشارة الى الاساءات التى لقيها فقابل كرام البغداديين بالثناء عليهم، وظل سنتين فى بغداد الى أن تركها، بعد ان علم بمرض أمه، فخف راجعاً الى المعرة، ولم يدركها وهى على قيد الحياة، فقد بلغه نعيها وهو فى الطريق، فكان موتها صدمة جديدة أثرت فى نفسه أبلغ تأثير.

وقد انتهى الى رأى قاس فرضه على نفسه ... فبعد ان طوف فى البلدان وعرف طوايا البشر .. وبعد هذه الارزاء التى واجهها فى طفولته وشبابه، قرر ان يعيش بعيداً عن الناس. ففرض على نفسه تلك الحياة القاسية حياة العزلة والانكماش .. فقد لزم بيته خمسين سنة لا يخـرج:

أرانى فى الثلاثة من سجونــى
فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدى ناظرى ولزوم بيتــى
وكون النفس فى الجسد الخبيث

فى بيته، أو فى سجنه، عاش بين احضان الكتب، مع الفلاسفة والادباء والشعراء يعب من زاد الحكمة والفلسفة والأدب، ويسمع قصص الناس وقصص الامراء والملوك، وقصص بذخهم وطغيانهم، وهذه الحروب التى تثور هنا وهناك، وهذا الاضطراب الذى ساد جو العالم العربى، وهذا التناحر على الدنيا والاندفاع وراء خسيس الغايات فكون لنفسه فلسفة صريحة واضحة فى شتى قضايا الفكر والحياة، اضفى عليها من مزاجه التشاؤمى ظلالا معتمة ... فهو حائر وقلق وحذر ومتشكك وما شئت من هذه الميول التى تلازم المفكرين أمثاله، وقد رأى بعد تلك الصدمات العنيفة التى هزته، وبعد ان عرف الدنيا على حقيقتها رأى فى تكالب البشر على جيف الحياة ما جعله يتقزز من هذا التكالب فنبتت فى نفسه نزعة انسانية دفعته ان يشفق حتى على الحيوان فكان نباتياً بالمعنى الفلسفى والواقعى معاً فقد امتنع عن أكل اللحوم ونفر منها واقتصر على تناول البقول.

روت الكتب التى عرضت لتاريخ حياته انه بقى خمساً وأربعين سنة لا يأكل اللحم ولا البيض: ويحرم إيلام الحيوان، ويقتصر على ما تنبت الارض، ويلبس خشن الثياب، ويظهر دوام الصوم، وهذه الحياة النباتية التى عاشها طوال هذه المدة قد جعلت منه انساناً يخشى على البرغوث من العذاب فمن قوله:

تسريح كفك برغوثاً ظفرت بــه
أبر من درهم تعطيه محتاجــاً

وفى امتناعه عن أكل اللحم والاسماك يقول:

فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالمـاً
ولا تبغ قوتاً من غريب الذبائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافـل
بما وضعت فالظلم شر القبائـح

حتى العسل قد نصح بعدم تناوله، لأن النحل لم تحرزه لكى يكون لغيرها، ولا جمعته لتجود به على سواها:

ودع ضرب النحل الذى بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائـح

ووصلت به (النباتية) الى الامتناع عن شرب اللبن لأنه يرى أن اطفال البهائم أحق به من الانسان:

ولا بيض امات أرادت صريحـه
لأطفالها دون الغوانى الصرائـــح

وقصة مرضه، ووصف الطبيب له لحم الدجاج مشهورة. فلما جئ له بالفروج لمسه بيده وقال:

«استضعفوك فوصفوك هلا وصفوا شبل الاسد»

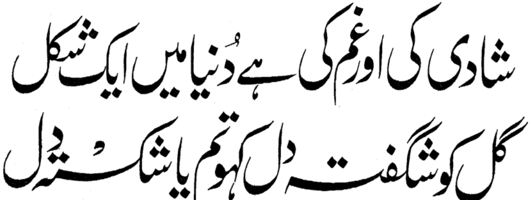
لاشك ان نزعته الانسانية هى التى أملت عليه أسس هذه الفلسفة، ولاسيما، بعد ان رأى تكالب البشر على اوضار الحياة، وكيف أنهم يأكلون بعضهم بالدس والكذب والنفاق والوشايات، وانتهى الى ان طبيعة الشر فى الانسان أغلب، فوصف هذه الطباع أدق وصف، وهذا الذى آلم المنافقين الذين أخذوا يخترعون الاكاذيب عليه، ويلفقون التهم عنه، وينالونه بالقدح والذم، والى هذا اشار بقوله:

غريـت بذمى أمـــــة — وبحمد خالقها غريـت
وعبدت ربى ما استطعت — ومن بريته بريـــت
وفرتنى الجهـــال حـــا — سدة على ومـا فريـت
سعروا على فلم أحـــس — وعندهم انى هريـت

وواضح من قوله انه يرد على الجهال من معاصريه الذين اتهموه بالتعطيل والزندقة والالحاد، فجعلوا ايمانه كفراً، وهديه ضلالا، وحسناته سيئات، نعم، من عزلته كان يرد على المنافقين الذين يضمرون غير ما يظهرون، والذين يتمسكون بالعرض دون الجوهر فلا تفوته ان يصف بعض الذين يتمسكون بمظهر الدين وهم من روحه براء قولـه:

ما الخير صوم يذوب الصائمون لـه
ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحــــاً
ونفضك الصدر من غل ومن حسد

كان أبو العلاء فى رسم هذه الصور الرمزية التى تعتبر من أجمل صور الادب الانسانى — كان يريد ان يكون الانسان مثالياً فى اخلاقه ووجدانه وضميره، وان يكون رمزاً للخير والحق والجمال .. بهذه الاتجاهات الخيرة تميزت حياته كما تميزت دعائم فلسفته التى أراد ان تشع أضواؤها على البشرية فى مختلف مظاهرها وشتى ألوانها، ولكن خاب ظنه وظل الانسان، اذ ظلت جبليته هى هى لم تتغير .. ويظهر انها لن تتغير لحكمة لا تزال غامضة غموض الكون الملئ بالاسرار.



بيت للشاعر الهندى-إسلامى «مير درد» (القرن ١٨، دلهى) يبين أن للفرحة والألم فى هذا العالم صورة واحدة:
«أنت تستطيع أن تدعو الوردة قلبا متفتحا أو قلبا محطما.»

ولكن الجرذان تنام بالليل

قصة بقلم فولفجانج بورشرت

ولد الأديب الشاعر ڤولفجانج بورشرت Wolfgang Borchert فى ٢٠ مايو ١٩٢١ على ضفاف نهر الالبيه فى ثغر ألمانيا الشهير: هامبورج. وفى ٢٠ نوفمبر ١٩٤٨ مات الشاعر ولم يمض على الحرب العالمية سوى عامين، ولكنما كأنه مات أثناء الحرب. فكل ما خلفه من آثار أدبية يكاد ألا يدور سوى حول الحرب: قصصه القصيرة التى نقدم واحدة منها فى أعقاب هذه السطور، وأشعاره التى لم تبلغ فى مجموعها مكانته كراوٍ شاعرى وكاتب مسرحى فريد. وهو مع ذلك لم تتاح له الفرصة أن يؤلف سوى تمثيلية واحدة أراد لها أن تذاع، وهى «أمام الباب» Draußen vor der Tür التى أملاها على والده من فوق سرير المرض الذى فتك به ولم يعد عامه السادس والعشرين. عندما عاد بورشرت من الميدان بمرض عضال عجز الأطباء عن تشخيصه بدقة وحاول أصدقاؤه من الناشرين والفنانين أن يهيئوا له فرصة العلاج والاستشفاء خارج ألمانيا المحطمة آنذاك (١٩٤٥). وبعد جهد جهيد تمكنوا من أن يحصلوا له على تصريح من قوات الاحتلال بالذهاب إلى «بال»، أول مدينة سويسرية وراء حدود ألمانيا .. ولكنه أهين هناك من ممرض سويسرى عندما علم أنه ألمانى، فما كان من الشاعر الذى لم تبق منه الحرب ولا جرائم النازى سوى على بقية جسد، إلا أن هاجت به الأشجان وتفجر نزيف فى كبده أدى على ما يقال إلى حتفه بعد ذلك بأيام.. وغداة وفاته بيوم واحد مثلت «أمام الباب» على خشبة أحد مسارح هامبورج .. وأصبحت بعدها أثر من آثار الأدب العالمى الذى يدين الحرب ومشعلى أوارها، فقد ترجمت إلى أكثر من أربعة عشر لغة، من بينها اللغة العربية (راجع مقال مجدى يوسف: تجربة الحرب فى أدب بورشرت، فكر وفن عدد ٣).

تثاءبت النافذة الغائرة من وسط الجدار الوحيد فى زرقة يخضبها حمار شمس الغروب، وانتشرت سحائب التراب حول بقايا المدخنة المنتصبة. اما الانقاض فكانت ملقاة هنا وهناك.

كانت عيناه مقفولتين. وفجأة ازداد الظلام ولاحظ أن شخصا ما قد جاء ووقف امامه بهدوء.

وحدثته نفســـه:

— اه، لقد وجدونى الآن.

ولكنه حين استرق النظر راى ساقين معوجتين تغطيهما أثمال انتصبتا امامه بحيث استطاع ان يرى الذى بينهما. وتجرأ وأخذ يصعد ببصره الى أعلى الساقين، فراى رجلا عجوزا يحمل سكينا وسلة فى يده وقد تلطخت انامله ببعض الطين.

قال الرجل من اعلى وهو ينظر الى شعره:

— اتنـام هنا

ونظر يورجن خلال ساقى العجوز ثم قال:

— لا، انا لا انام، وإنما احرس هذا المكان.

فهز الرجل أرسه متسائلا:

— ألهذا السبب اذن تحمل هذه العصا؟

— نعم، قالها يورجن بشجاعة وقبض على العصا بقوة.

— ولكن ماذا تحرس؟

— لا أستطيع ان اخبرك. قالها وقد شدد قبضته على العصا.

— لابد أنك تحرس نقودا؟ أليس كذلك؟

ووضع الرجل سلته على الارض ثم مسح سكينه فى سرواله حين رد عليه الطفل باشمئزاز شديد:

— لا، لا احرس نقودا على الاطلاق.

— أصحيح ذلك فما الذى تحرسه اذا؟

— لا يمكننى ان أقول لك ما هو، انه شئ آخر والسلام.

— حسن لا تقل اذن وبالتالى فلن اقول لك انا ايضا ماذا أحمل فى سلتى. ثم ركل السلة ركلة صغيرة واطبق سكينه.

— أستطيع ان اخمن ما بالسلة، قالها يورجن بنوع من اللامبالاة، لا بد ان بها طعام ارانب.

— يا الهى، نعم — اجاب العجوز بدهشة عميقة، انك شخص ذكى. ما عمرك؟

— تسع سنوات.

— آه — عمرك تسع سنوات، فانت تعرف اذن كم نتيجة ضرب تسعة فى ثلاثة؟

ــ طبعا أجاب يورجن وليكسب وقتا أطول قال: «انه لفى غاية السهولة» ثم نظر مرة اخرى خلال ساقى الرجل «ثلاثة فى تسعة اليس كذلك؟»

أعاد الطفل سؤاله ثم اجاب:

ــ سبعة وعشرون. عرفتها منذ سألتنى.

ــ هذا سليم وهذا هو عدد الارانب عندى.

فغر الصغير فاه فى دهشة: سبعة وعشرون؟؟

ــ يمكنك ان تراهم ان أكثرهم صغار، هل تود ان تراهم؟

ــ ولكن، ولكننى لا أستطيع. يجب ان أحرس، قالها يورجن بتردد شديد.

فتساءل العجوز:

ــ دائما؟ حتى فى المساء؟

ــ حتى فى المساء يجب ان أحرس دائما، دائما.

ثم نظر الى اعلى قائلا: انا هنا منذ يوم السبت.

ــ ولكن الا تذهب ابدا الى منزلك؟ يجب أن تتناول بعض الطعام وان تاكل

عندئذ رفع يورجن حجرا فظهر تحته نصف رغيف من الخبز وعلبة من الصفيح

ــ اتدخن؟؟ اعندك غليون؟؟ سأله الرجل.

أمسك يورجن بعصاه وقال بتردد: لا، أنا لا أحب الغليون انى افضل «السجاير اللف»

عندئذ انحنى الرجل على سلته وقال:

ــ ان هذا لمؤسف ، كان يمكنك ان ترى الارانب خصوصا الصغار منهم. ربما اخترت لك واحدا منهم. ولكنك لا تستطيع ان تترك مكانك.

ــ لا. قال يورجن بحزن: لا، لا.

انحنى الرجل ليمسك بالسلة ثم انتصب ثانية:

ــ اذا كان لابد من وجودك هنا ..... انه لمؤسف...

ثم ادار له ظهره.

حينئذ قال يورجن بسرعة:

ــ ان لم تشى بى أقول لك، انى هنا من اجل الجرذان.

عادت الساقان المعوجتان عند سماع الكلمات خطوة الى الخلف:

ــ تقول من اجل الجرذان؟؟

ــ نعم انهم يأكلون الموتى حتى الانسان. انهم يعيشون على ذلك.

ــ من قال لك هذا؟

ــ مدرسنا

ــ وانت تحرس الآن الجرذان؟ ؟ سأله العجوز

ــ لا إننى لا احرسها . ثم استطرد فى الحديث بصوت خفيض... أخى، انه هنا تحت هذه الانقاض. أصابت منزلنا قنبلة. فجأة اختفى النور فى البدرون. وهو ايضا. اننا جميعا ناديناه. كان أصغر منى بكثير. لم يتجاوز أربع سنوات. لابد انه مازال هنا. انه كان أصغر منى بكثير.

ونظر الرجل من أعلى الى شعر الطفل باشفاق. ثم قال فجأة:

ــ نعم، ولكن ألم يقل لكم معلمكم ان الجرذان تنام ليلا.

ــ لا، أجاب يورجن وقد ظهر عليه التعب فجأة، لم يقل لنا هذا.

ــ اى معلم هذا الذى لا يعرف ان الجرذان تنام ليلا. يمكنك أن تذهب فى المساء الى منزلك دون قلق. انهم ينامون دائما فى الليل، بمجرد ان تغرب الشمس.

أخذ يورجن يلعب بعصاه فى الرمل وحفر حفرا صغيرة، وهو يظن ان هذه الحفر اسرة صغيرة كلها اسرة صغيرة.

وهنا قال الرجل:

ــ أتعرف؟ سأذهب الآن لاطعام الارانب وعندما تغرب الشمس سآتى لآخذك. ربما استطعت أن أحضر واحداً معى، أرنب صغير، ما رأيك؟

استمر يورجن فى عمل الحفر الصغيرة. أرانب صغيرة كثيرة، بيضاء ورمادية ثم أجاب بصوت منخفض:

ــ لا أعرف ــ ثم نظر الى الساقين المعوجتين ــ اذا كانوا حقا ينامون ليلا.

مشى الرجل فوق بقايا الحائط الى الشارع ثم قال من هناك:

ــ فليكف مدرسكم عن التدريس إن لم يكن يعلم هذا.

وهنا وقف الطفل وسأله:

ــ ايمكننى ان آخذ واحدا؟ ربما واحدا ابيض؟

ــ سأحاول، هتف الرجل وهو فى طريقه الى الذهاب، ولكن يجب ان تنتظر هنا حتى أعود. سأصحبك بعد ذلك الى المنزل. فيجب ان أقول لوالدك كيف يبنى مسكنا لمثل هذا الارنب، اذ يجب ان تعرفوا هذا.

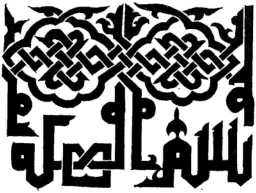
ــ أجاب الطفل، نعم انا منتظر، ويجب ان أحرس الآن، حتى تغرب الشمس. بالتاكيد سأنتظر.

ثم قال:

ــ لدينا ايضا قطع من الخشب فى المنزل، قطع من خشب الصناديق

ولكن الرجل لم يسمع هذه الملحوظة الاخيرة، فقد كان يمشى تجاه قرص الشمس الذى كان قد بدأ فى الاحمرار وقد استطاع يورجن ان يرى الشمس من بين ساقى الرجل الذى كان يهز السلة بعصبية ، السلة التى بها طعام الارانب. طعام اخضر للارانب الصغيرة.

ترجمة: ليلى رمضان



بسملة فوق «قطب منار» بدلهى (حوالى عام ١٢٠٠).

ذكرى ڤرنر كاسكل

كم خلف عام ١٩٦٩ ثغرات لا تعوض فى عالم المستشرقين: فقدنا فيه من بين علماء الايرانيات المستشرق الأمريكى الكبير والبحاثة الضليع فى الفن الفارسى Arthur Upham Pope، وفيه أيضا فقدنا المستشرق البريطانى الذائع الصيت A.J. Arberry وقد كان متبحرا فى الأدب الصوفى وله العديد من الترجمات الانجليزية عن أصول عربية وفارسية صار لها أثر فعال فى تشويق الأوربين وإمتاعهم بآداب الشرق لا سيما وأن ترجمته للقرآن الكريم تعد من أجمل الترجمات التى صدرت باللغة الانجليزية. وفى نفس العام توفى كذلك العالم الفرنسى فى آداب الفرس Henri Massé والخبير الألمانى فى البهلوية (اللغة الفارسية الفصحى حتى القرن السابع الميلادى) واللهجات الايرانية Olaf Hansen. وأخيرا ودعنا المستشرق الكبير «يوزيف شاخت» Joseph Schacht صاحب البحوث والدراسات الممتازة فى الفقه والشريعة الاسلامية. غاب عنا بدوره قبل أن نستودع عام ١٩٦٩.

وما أن أطل علينا عام ١٩٧٠ حتى بوغتنا بوفاة المستشرق العلامة الشهير: ڤرنر كاسكل Werner Caskel. وقد اتصل بى كاسكل تليفونيا قبل حلول عيد الميلاد الماضى (ديسمبر ١٩٦٩) بفترة قصيرة وحدثنى عن مشاريعه وأفكاره التى طورها حول الكتابة العربية القديمة، وكيف أن الأمل كان يحدوه فى أن يدون أفكاره الجديدة حول هذا الموضوع رغم أنه كان يعانى طويلا من المرض حتى لصار يصعب عليه العمل فى ذلك الوقت. وما تخلص من وطأة العلة إلا عندما فارق الحياة فى ١٩٧٠/١/٢٧.

ولد كاسكل فى ١٨٩٦/٣/٥ فى دانتسج Danzig. وقد درس علوم الاستشراق إلى جوار اللاهوت الانجيلى، شأنه فى ذلك شأن الكثير من رفاق دراسته. وعندما تطوع بالالتحاق فى الجيش الألمانى أثناء الحرب العالمية الأولى أتيحت له الفرصة للمرة الأولى أن يشهد فى الجبهة الشرقية كلا من تركيا وسوريا والعراق. وما أن خمدت الحرب حتى واصل دراسته واتجه بعد امتحانه الأول فى اللاهوت، إلى التعمق فى اللغات الشرقية التى راح يدرسها على كل من «أوجست فيشر» August Fischer (راجع فكر وفن، العدد الخامس) عضو مجمع القاهرة وأستاذ اللغات الصارم، و«ريشارد هارتمان» Richard Hartmann (انظر فكر وفن، العدد الخامس) الذى كان يبرز لديه اهتمام بالتاريخ فى ميادين الاستشراق. وكانت رسالة الدكتوراه التى قدمها كاسكل فى ١٩٢٤ تحت إشراف أستاذه «فيشر» تعالج موضوع «القضاء والقدر فى الشعر العربى القديم»، وهى تعد من الدراسات العلمية التى لا غنى عنها لباحث فى هذا الميدان حتى اليوم. وفى هذه الرسالة نقف على قدرة كاسكل وبراعته فى تفسير الشعر العربى القديم على صعوبته، خاصة وأن اهتمامه بمشكلة الدين ظل يلازمه مدى الحياة. وفى ١٩٢٨ قدم كاسكل رسالة الأستاذية Habilitation التى تخول لصاحبها أن يدرس فى رحاب الجامعات الألمانية، وكان موضوعها يدور حول «أيام العرب»، ذلك الموضوع الذى لم يفارق اهتمام أستاذنا الراحل حتى أواخر أيامه. وقد تعاون كاسكل تعاونا وثيقا منذ ١٩٢٣ مع المستشرق الألمانى الكبير «ماكس فرايهر فون أوبنهايم» Max Freiherr v. Oppenheim الذى حازت بفضله برلين على مجموعات كبيرة من قطع الفن الشرقى. وفى عام ١٩٣٠ كلف كاسكل بالتدريس فى جامعة

«جرايفسقالد» Greifswald، كما كان يلقي المحاضرات بين الحين والحين فى علوم الاستشراق بجامعة «روستوك» Rostock. قدحظر عليه التدريس فى ١٩٣٧ لأسباب سياسية، وكان من حظه أن تمكن من مواصلة البحث العلمى فى مؤسسة «أوبنهايم». ثم عين بعد الحرب، فى عام ١٩٤٦، أستاذاً بجامعة هومبولت (برلين)، وبعدها بعامين انتقل إلى جامعة كولونيا مؤسسا فيها قسما حديثا للدراسات الشرقية. وقد وضعت مجموعات «ماكس فون أوبنهايم» من التحف والآثار الشرقية التى أمكن إنقاذها عبر الحرب الأخيرة فى خدمة جامعة كولونيا؛ وقام كاسكل بمعاونة زوجته الوفية على نقل هذه المجموعات والحفاظ عليها فى قسم الدراسات الشرقية بالجامعة المذكورة. وكان كاسكل، فضلا عن ذلك، من مؤسسى أكاديمية العلوم فى منطقة «راينڤستفاليا»، وأول عميد لكلية الآداب فى جامعة كولونيا بعد فصل الكليات الجامعية فيها بعضها عن البعض الآخر.

رغم اتساع اهتمامات كاسكل ومعارفه فما غادر فى الواقع ميدان بحوثه التى بدأ منها خاصة فى «أيام العرب»، فقد واصل تفتيشه عن أدق التفاصيل فى المراجع القديمة حتى يضعها فى صورة محيطة جامعة. كما استكمل الدراسات التى كان قد استهلها ماكس فون أوبنهايم حول حياة البدو فى الصحراء العربية وتأريخهم. وسوف يبقى الكتاب الذى يعالج موضوع «البدو» Die Beduinen فى أربعة أجزاء، والذى أخرج منه كاسكل جزئيه الآخرين، مرجعا رئيسيا لكل من أراد أن يدرس تاريخ أنساب البدو أو يتعرف على صور حياتهم. وقد أنفق كاسكل أعواما طويلة من البحث الصبور الدؤوب فى تحقيق مخطوطة هشام بن محمد الكلبى عن «جمهرة النسب»، وهو عمل ضخم قدمت أول نسخة مطبوعة منه إلى كاسكل فى عيد ميلاده السبعين. وبذا تكون قد بدأت مرحلة جديدة فى استكشاف القبائل العربية التى عاشت فى صدر الاسلام. وقد ذكر كاسكل فى المواد التى يبلغ عددها بمجلد السجلات قرابة الخمسة والثلاثين ألف عددا كبيرا من المقترحات بشأن دراسات ومقالات جديدة، فضلا عن ادراج مواد تحضيرية لمؤلفات علمية جديدة لم يتح له الموت فرصة تنفيذها.

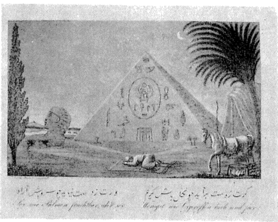
تجول كاسكل فى ربوع الشرق كثيرا، وكان له فى تلك البلاد عديد من الأصدقاء، كما أذكر أنى التقيت به مرة فى حديث طويل بمدينة إصفهان. وقد عرف فيه تلاميذه أستاذا متعمقا متواضعا يحظى بتقدير وتبجيل الجميع. وإن من كان له حظ التعرف عليه سيذكر عنه طيبة شمائله وما كان يشعه من دفء إنسانى. أما من قرأ كتبه ومؤلفاته العلمية فسيلمس فيها تبحره فى ميدان من أشق ميادين الدراسات العربية، وسيجد فى بحوثه منهلا لا يجف من الأفكار الباعثة على بحوث جديدة..

أنا مارى شيمل

رسمان تصويريان عن المؤلف الشاعرى الذى عنوانه: «ورقة برسيم شرقية» Morgenländisches Kleeblatt للمستشرق النمسوى «يوزيف فون هامر بورجستال» Joseph von Hammer-Purgstall، عام ١٨١٨:

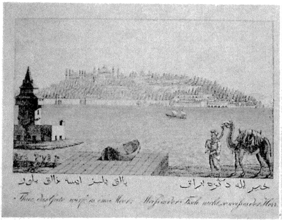
أحد الاهرام وبيت فارسى لسعدى ينشد فيه:

إن اسطعت فكن كالنخلة مثمرا
وإلا فلتكن حرا كشجرة السرو.



مشهد لمدينة استانبول عليه هذا البيت الشعرى بالتركية:

افعل الخير وارمه فى البحر
فان لم يعرفه السمك عرفه الخالق.



سجادة معقودة، موطنها بلوجستان، وهي محفوظة ضمن مجموعة خاصة في بون.

طلائع الكتب

Andreas Volwahsen, Islamisches Indien. (Weltkulturen und Baukunst), Hirmer Verlag München, 1969.

يقدم هذا الكتاب على نحو طريف جميل واحدا من ميادين تاريخ الفن التى لا زالت أوربا تجهل عنها الكثير: إنها آثار المعمار الهامة فى الهند الاسلامية. وإن دراستها لا تقل طرافة ولا إمتاعا عن دراسة آثار المعمار فى مصر القديمة أو فى حضارتى الاغريق والرومان. وبعد استعراض سريع لتاريخ الهند الاسلامية يأتى تحليل أهم العمارات والانماط المعمارية فيها: من جوامع إلى ضرائح إلى دور وبساتين وقلاع (ويخص بالذكر هنا مقر «أكبر» الذى يدعى «فتحپور سكرى») وأخيرا مقر الأرصاد الجوية فى جونپور. ولا ندرى ما الذى نغدق عليه مزيدا من الثناء: أهى تلك اللقطات الفنية البارعة التى تبين من التفاصيل ما يندر رؤيته، أم التحليلات المتخصصة لقطع المعمار المدروسة: فهنا نجد عددا كبيرا من الرسوم التخطيطية لقطاعات تحتية وفوقية تبين لنا هارمونية بناء الجوامع والضرائح، فضلا عن قطاعات خاصة للأسقف والقباب نظرا لأهمية علاقتها فى الهند الاسلامية ببناء القباب فى حضارة الهندوس. ويبحث الكتاب عدا عن ذلك تكوين زخارف البناء وطريقة صنعها، وتطعيم المرمر والحجر الرملى. بل ونجد فصلا مخصصا لبحث مصدر مواد البناء وأسعار تلك البنايات.

ومن الطبيعى أن المؤلف قد اقتصر على عرض أهم الآثار من وجهة نظر تاريخ الفن، وإلا لقدم لنا بالمثل ضريح «جهانگير» فى لاهور، وغيره من الضرائح الجديرة بالعرض (مقرها «تته» Thatta بالسند) ثم بعض الآثار المعمارية فى البنغال ومناطق الحافة الجنوبية للهند الاسلامية. ولكن عدم تواجد هذه القطع لا يقلل من غبطتنا بهذا الكتاب الغنى بالمعلومات وبالبيانات والشروح الفنية الممتازة، عله أن يكسب أصدقاء جدد لروائع الآثار الاسلامية فى الهند.

Klaus Brisch, Die Fenstergitter und verwandte Ornamente der Hauptmoschee von Cordoba. Walter de Gruyter und Co. Berlin 1966.

لان علقنا على هذا الكتاب بعد صدوره بمدة طويلة نسبيا فانما لاعتقادنا أن القارئ العربى معنى بفن الزخرفة فى الأندلس. وتعرض لنا هذه الدراسة الجادة التى انقطع لها الأستاذ الدكتور بريش Prof. Brisch طيلة عامين فى أسبانيا، مختلف أنواع الزخارف الهندسية فى الأندلس الاسلامية كما تمثلها مشربيات جامع قرطبه الكبير. وهو يحاول أن يقدم لنا أصول هذه الزخارف ويربطها بأشكال قريبة منها فى بنايات الأمويين فى سوريا. وتشهد اللوحات السبع والسبعين فى هذا الكتاب على الدور الكبير الذى لعبته الأعمال اليدوية التى قام بها الحجارون العرب فى قرطبه، كما تبين الرسوم التى نشأت تبعا لها مختلف أشكال هذه الزخارف القدرة التجريدية العالية التى تمتع بها الفنانون الذين قاموا بها. وإنا لنؤيد المؤلف إذ يختم كتابه بهذه العبارة: «وفى نهاية المطاف نعى مرة أخرى حين نتطلع إلى مشربيات قرطبه أى حد من الكمال الفنى بلغته حضارة كانت تفضل أن تتيه فى حب الزخرفة غير التصويرية (التجريدية)».

Theodor Hanf, Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon. Freiburger Studien zur Politik und Gesellschaft überseeischer Länder. Schriftenreihe des Arnold-Bergstraesser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung. Bertelsmann Universitätsverlag Reinhard Mohn, Bielefeld, 1969.

يريد المؤلف لهذا الكتاب أن يكون دراسة تعالج السياسة الداخلية لبلد غير أوربى. وعليه فهو إذ يدرس قطاع التربية والتعليم فى هذا السفر إنما يعتبره جزءا لا يتجزأ من السياسة الاجتماعية.

كان الغرض الأول لهذه الدراسة أن تعالج الوضع السياسى فى لبنان. إلا أن تعقد الظروف الاجتماعية السياسية فى هذا البلد أدى بالمؤلف إلى الاقتصار على الجزء الذى صار عليه الكتاب الحالى. وما تبقى هنا هو النظرة السياسية التى يعالج بها «هانف» Hanf موضوعه. وربما أمكن القول أنه استبصار وليس مجرد نظرة.

بفضل هذا العامل الأخير نجد أن هذا الكتاب يعد أفضل ما يمكن قراءته عن لبنان باللغة الالمانية. فنظام التربية والتعليم هو المفتاح الذى يعطينا المؤلف إياه حتى نعى ونفهم مشاكل لبنان من جذورها.

بعد تقديم عرض سريع لتطور التربية والتعليم (يسبقه استعراض تاريخى سياسى عام) يأتى دور التنظيم والادارة، ومن ثم مختلف أنواع المدارس، وما يتعلق بها من مشاكل لغوية، وتمويلية، وإصلاحية.

يصف المؤلف فى الفصل الثانى من كتابه نظام التربية والتعليم فى إطار النظام السياسى الاجتماعى (فى لبنان)، ويعرض فى الفصل الثالث السياسة التعليمية الفعلية بنقائضها، ورد فعل الطلبة الخ. ويرى «هانف» Hanf «أن نظام التربية والتعليم فى لبنان إنما هو فى صميمه أداة للحفاظ على الوضع السياسى القائم» هناك (ص ٣٤٧). وتقدم فى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب الهام مراجعة ثانية للمستوى الحالى والامكانيات المستقبلة.

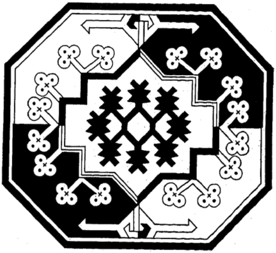
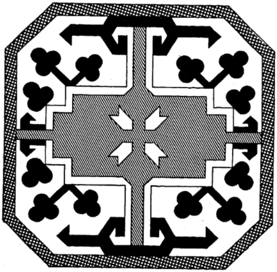
ويستكمل الكتاب عدد من الرسوم الايضاحية التى تسمح بالتعرف على الوضع الراهن فى نظرة واحدة، كما تسمح بالوقوف على مشاكله كالفروق الضخمة القائمة بين مختلف مناطق لبنان وأثرها على التعليم فى هذا البلد.

Ulrich Schürmann, Zentralasiatische Teppiche. Eine eingehende Darstellung der Teppichknüpfkunst des 18. und 19. Jahrhunderts in Zentralasien. Mit einem geschichtlichen Beitrag von Hans König. 100 Farbabbildungen, zahlreiche Zeichnungen und eine Übersichtskarte. Verlag August Osterrieth, Frankfurt am Main, 1969. English edition: "Central Asian Rugs" Allen & Unwin, London.

هذا الكتاب من الحجم الكبير قد وجد مؤلفا طال اهتمامه بالسجاد والأكلمة أربعين عاما فأخرجه على هذا النحو الذى يتناسب ومضمونه فضلا عن شكله وخطته. ولا عجب إن صار المؤلف أثناء تلك السنوات الطويلة من هواية جمع السجاد عالما خبيرا فى مادته. وهو يستعين بالبحوث التى قام بها فى هذا الميدان كل من الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية، وهى التى وإن كانت قد بدأت عام ١٩٤٠ إلا أنها ما لبثت أن تقدمت بسرعة كبيرة.

ويرتكز عرض المؤلف على السجاد التركستانى، فآسيا الوسطى هى فى رأيه مهد الأكلمة الشرقية. وهو ينقض بلا هوادة على الأحكام الخاطئة منحيا إياها من هذا المجال. ومن أمثلة هذه الأمانة البالغة تعريفه الدقيق لما يطلق عليه بالفارسية «گل» Gül. أى الزهرة فى معناها الأصلى، وإن كانت تعنى كذلك زينة وردية بصفة عامة.

ويتعرض المؤلف فى صورة نقدية لرأى الباحثه الروسية السيدة موشكوفا Moschkowa، وهى القائلة بأن الوردة هنا ترمز إلى القبيلة، وتميز بين الأحياء والأموات. وقد تبين فى هذه الحالة ــ بعد بحث استقلال القبيلة ــ أن الرمز المشير إليها قد صار زينة تخدم القيم الجمالية.

موتيفات من نوع «گل» مأخوذة من السجاجيد التركمانية. عن كتاب Ulrich Schürmann, Zentralasiatische Teppiche

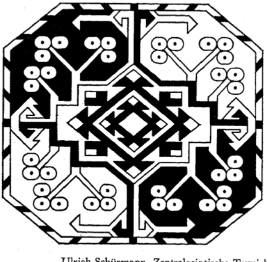
ولإن بدا هذا التفسير مفتعلا بعض الشئ فى رأى المؤلف، إلا أنه لا ينكر بدوره أن لكل قبيلة زينتها الرئيسية الخاصة بها. (وهو يسهم إلى حد كبير فى توضيح رمز الوردة، «Gül»، بتقديم عرض لرسومها فى اثنين وخمسين صورة منوعة).
وقد اكتملت قيمة هذا المرجع النفيس بنشره دراسة تاريخية لهانس كونيج Hans König قام فيها بتبيين الدور الذى لعبه الاسلام وتأثير الطابع التركى على صناعة السجاد. كما يتعرض كذلك لأثر الصين الكبير فى هذا المجال.
وإن لوحات الكتاب الملونة بما فيها من صور أسطورية لمتعة تقربها عين القارئ، وهى لا غنى عنها لكل مهتم بفنون السجاد. (انظر الصحيفتين ٩٤ و ٩٥ لهذه المجلة)

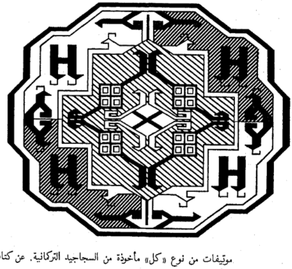
Heinz Mack. Eine Monografie von Margit Staber. Institut für Moderne Kunst, Nürnberg. Verlag M. DuMont Schauberg, Köln, 1969.

لإن قدمنا هذا الكتاب الذى يعرض أعمال الفنان «هاينتس ماك» Heinz Mack فإنما للعلاقة الوثيقة التى ربطت بين «ماك»، الذى ولد عام ١٩٣١ فى «لولار» بمقاطعة «هسن» Lollar (Hessen) الألمانية، والمغرب العربى: بمراكش، والجزائر وتونس، وخاصة صحارى أفريقيا.
ولم يقتصر «ماك» على الاقامة فى الأقطار العربية بل راح يعرض أعماله الفنية التجريدية على قارعة الصحراء، واضعا إياها فى مقابل بحر رمالها. وينبؤنا الفنان فى يناير عام ١٩٦٩ أن رحابة الصحراء وعلاقتها العجيبة بالضوء والمكان والزمان هو الذى جعله يحلم منذ عشر سنوات بأن يقابل فنه فى تجربة مباشرة مع هذه الطبيعة القوية العريضة.
«ليس فنى تجريد للطبيعة، ولا هو يطمع فى الانتصار عليها؛ فلست أعادى الطبيعة .. إن بعدى المكان والزمان الرهيبين الذين تشعهما الصحراء فى صمت سيظلا يبهرانى بلا حدود؛ ولطالما تحدثنى الصحراء، ولن تكف عن استثارتى بشدة — ولكنها لا تعادينى، وإنما تنتظر إجابتى.» بهذه الكلمات التى يهمس بها الفنان تنتهى صفحات الكتاب الذى عنوانه: Sahara – 1968.
ولا شك أن التعرف على آثار «هاينتس ماك» الفنية عن طريق المجلد الذى بين أيدينا سيقدم تجربة جديرة باهتمام قرائنا فى العالم العربى. (انظر مجلة «فكر و فن»، العدد الخامس عشر)

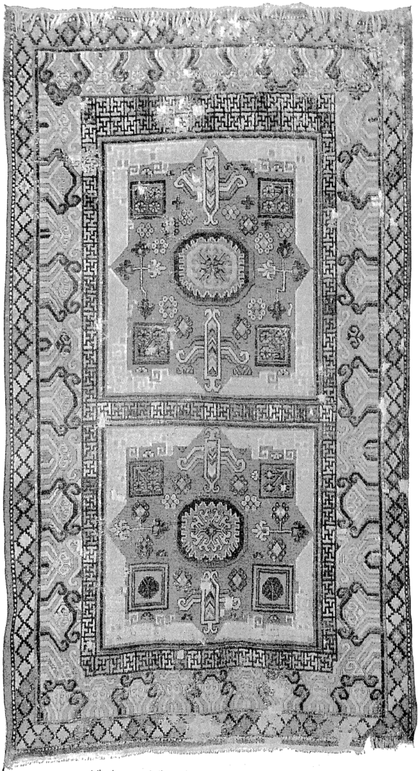
Telse Zimmermann, Kleiner Pakt mit Pakistan. Illustriert. Hansa Verlag, Hamburg, 1969.

إن الباحث عن طائفة من الملاحظات المتفرقة الجيدة عن باكستان سيجدها فى هذا الكتاب الذى دون بحدب وتعاطف مع هذا البلد. ومن الواضح أن المؤلفة لم تنح إلى التعمق فى البحث، فمن يرجو ذلك عليه أن يقرأ كتاب أنامارى شيمل عن باكستان. وعلى أية حال فمن الطريف أن نقارن كتابين لامرأتين.

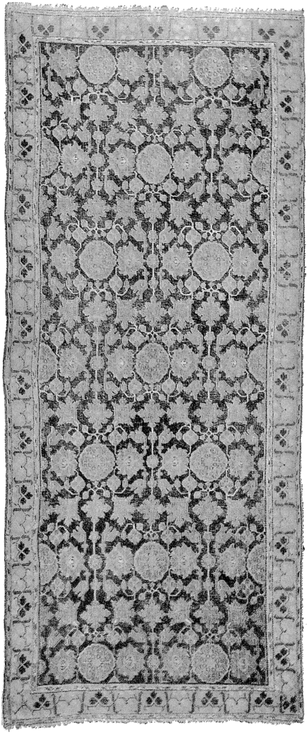




موتيفات من نوع «كل» مأخوذة من السجاجيد التركمانية. عن كتاب Ulrich Schürmann, Zentralasiatische Teppiche



سجادة معقودة من الصوف، موطنها ختن، القرن السابع عشر او الثامن عشر؛ ابعادها ١٦٨ × ٢٩٥ سم. اشتراها متحف Victoria and Albert بلوندرا عام ١٨٨٣.



سجادة معقودة من الصوف، موطنها ختن، القرن السابع عشر او الثامن عشر؛ ابعادها ١٩٠ × ٤٧٠ سم؛ وهى محفوظة الآن فى مجموعة ج. و ر. شوبرت بميلانو، ايطاليا.

نشكر دار نشر اوستر ريت August Osterrieth بفرانكفورت لاعارتها لنا كليشهات هذه اللوحات عن كتاب اولريش شورمان: Ulrich Schürmann, Zentralasiatische Teppiche.

سجادة معقودة من الصوف، من جنس «ارسارى بشير»، موطنها تركستان، النصف الأول للقرن التاسع عشر؛ أبعادها ١٥٠ × ٣٥٠ سم؛ محفوظة فى مجموعة خاصة بكولونيا.

سجادة معقودة من الصوف، من جنس «يومود»، موطنها خيوا بالفرغانه، القرن التاسع عشر؛ ابعادها ١٨٧ × ٣٢١ سم؛ وهى محفوظة الآن فى Textile Museen بواشنتون، الولايات المتحدة.

نشكر دار نشر اوستر ريت August Osterrieth بفرانكفورت لاعارتها لنا كليشهات هذه اللوحات عن كتاب اولريش شورمان: Ulrich Schürmann, Zentralasiatische Teppiche.

FRIEDRICH HÖLDERLIN (1770–1843)

HYPERIONS SCHICKSALSLIED

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller,
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

فريدرش هولدرلين (١٧٧٠–١٨٤٣)

أغنيـــة القـــدر

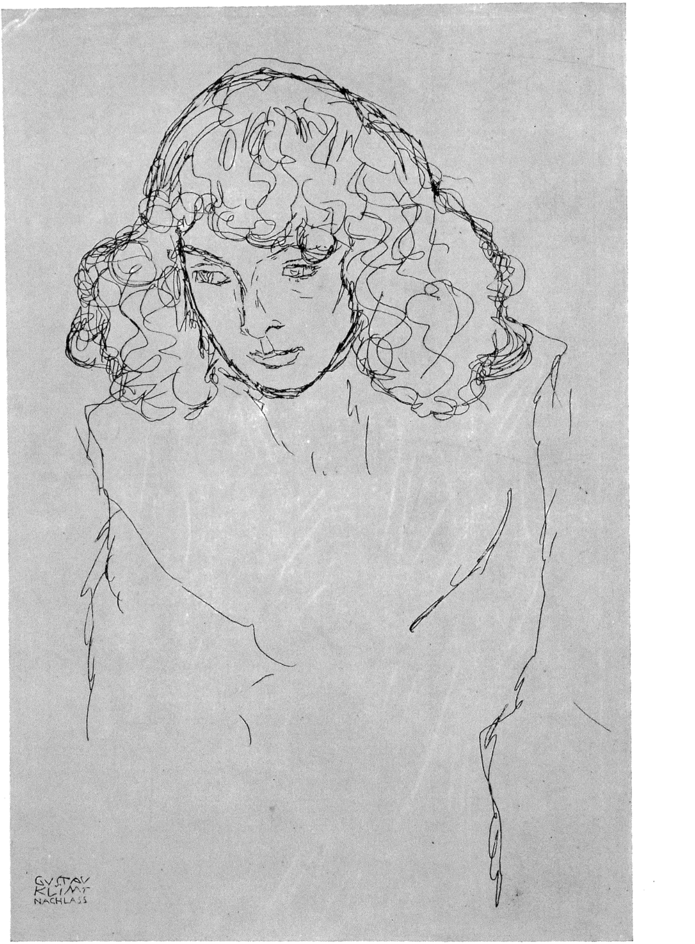
ها أنتم تحومون فى الضياء العلوى
وتحتكم ارض الرفاه ايها العباقرة السعداء
نسائم الآلهة المتألقة
تداعبكم بخفة
كأنامل الفنانة
تلامس الوتر المقدس

اين القدر أن يأتيكم وأنتم
نائمون كالاطفال تتنفس تحت السماء
تحتفظون بالطهارة
كالبرعم المدلل
يزهر للخلود
فكركم المتوقد
وأعينكم تطل بوضوح خالد
وفى هدوء

أما نحن فليس لنا
الا أن لا نستريح فى مكان
فيضيع ويتساقط
البشر المتألمون
فى عشوائية بالغة
بين ساعة وأخرى
كما تتناثر المياه
من صخرة الى صخرة
على ممر السنين
الى عالم المجهول

ترجمة : النابغة الهاشمى

◀ رأس فتاة، حوالى عام ١٩١٦ من ابداع الرسام «جوستاف كليمت» Gustav Klimt


GVSTAV
KLIMT
NACHLASS

FIKRUN WA FANN 16

ÜBERSEE-VERLAG · HAMBURG